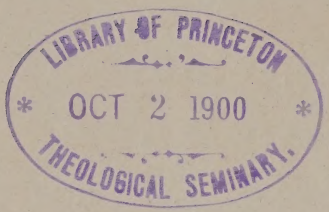
D. Karl von Hechler,

Die biblische Lehre

vom

Heiligen Geiste.



BS 543 .L43 1899 v.1
Lechler, Karl, 1820-1903.
Die biblische Lehre vom
heiligen Geiste

Die bibliſche Lehre

vom

heiligen Geiſt.

Die bibliſche Lehre

vom

heiligen Geiſte.

Von

Prälat D. th. et ph. Karl v. Lechler,
Generalſuperintendent a. D.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1899.

Vorwort.

Den Freunden gläubig-wissenschaftlicher Schriftforschung übergebe ich im Nachfolgenden den Versuch einer Vorarbeit für einen Neubau der Gotteslehre auf einem bis jetzt beinahe ganz unbenutzt gebliebenen Baugrunde. Ich thue es mit der gewissen Zuversicht, daß, wenn die hohe Bedeutung dieses Unternehmens für die Kirche erkannt und wenn es unter der ihm gebührenden allgemeinen Teilnahme von den rechten Händen göttlich erleuchteter Meister der Wissenschaft ausgeführt wird, ein Werk von wirklich ungeahnter Größe und Schönheit damit erstellt werden kann — nicht zu der Menschen Ruhm, sondern zur Ehre dessen, in welchem von jeher alle Schätze wahrhaftiger Weisheit und Erkenntnis verborgen gelegen sind, aber zur Erhöhung unserer Freude an Gottes Wort und seinen unendlichen Tiefen.

Daß mein Nachdenken dieser hochwichtigen Sache nicht erst seit gestern und ehegestern gewidmet ist, wird man, wie ich hoffe, der Arbeit selbst anmerken. Ich stehe indessen nicht an, zu bekennen, daß ihre Anfänge mit denen meines theologischen Studiums zusammenfallen. Daß ich, soviel es mir neben vielen andern und mitunter sehr weit abliegenden Aufgaben eines langen Amtslebens vergönnt war, bemüht gewesen bin, das, was andere auf diesem Felde schon geleistet hatten, kennen zu lernen und mit geziemendem Danke zu benutzen, werden kun-

digere Beurteiler der Schrift ebenfalls wohl bemerken, wenn ich auch in Angabe meiner Quellen sparsam verfahren bin. Mir selbst könnte keine größere Genugthuung widerfahren, als wenn ich es noch erleben dürfte, daß unter den im besondern Sinne berufenen Trägern der hohen Wissenschaft des Glaubens solche sich fänden, welche aus den hier gegebenen Andeutungen einen Antrieb entnehmen wollten, mit ihren reicheren Mitteln in diese weite und fast unerklärliche Lücke der christlichen Gnosis einzutreten.

Ludwigsburg in der Osterzeit 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht

der biblischen Lehre vom heiligen Geiste erster Teil.

Seite

Einleitung.
Veranlassung und Zweck der Schrift . . . . . 1—32
Grundlegung . . . . . 32—49

Erster Abschnitt.

Der Geist Gottes als Naturgeist . . . . . 50—173
A. In seinem Verhältnisse zu den Urstoffen . . . . . 50—116
Das Wasser . . . . . 74—91
Die Luft . . . . . 91—104
Das Feuer . . . . . 104—116
B. In seinem Verhältnisse zu der Pflanzen- und Tierwelt. 116—127
C. In seinem Verhältnisse zum menschlichen Leibesleben . 127—154
D. In seinem Verhältnisse zum menschlichen Seelenleben . 154—173

Zweiter Abschnitt.

Der Geist Gottes als heiliger Geist . . . . . 174—238
1. Im Einzelleben der Christen . . . . . 174—238
A. Das Kommen des Geistes . . . . . 174—194
B. Die Aufnahme des Geistes . . . . . 194—211
C. Das Leben und der Wandel im Geist . . . . . 211—238
2. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes oder die Kirche . . 238—254
A. Ihre Vorbereitung . . . . . 238—245
B. Ihre Gründung . . . . . 245—247
C. Die Kirche und der heilige Geist als Persönlichkeit . 247—254

Dritter Abschnitt.

Der heilige Geist als ewige Persönlichkeit und als Glied der dreieinigen Gottheit . . . . . 254—306
A. Persönlichkeit und Unpersönlichkeit des Geistes . . . 254—277
B. Verhältnis des Geistes und des Sohnes zu einander . 277—301
C. Die Zweiheit in der Dreiheit. Subordination . . . 301—306

Einleitung.

In seiner „biblischen Theologie des Neuen Testamentes“,[1]) bei der Entwicklung der Lehre Jesu vom Geiste (S. 225 ff.) hat D. Chr. Fr. Schmid es als eine „interessante Frage“ bezeichnet, warum uns das Wesen des Geistes vorzugsweise noch dunkel erscheine? Das Dunkel, sagt er, welches die Trias umhülle, beziehe sich auf zweierlei: einmal auf die Einheit der drei, welche als Gleichheit eine einzige sei; dann auf die Art und Weise, wie in der Trias die in die Welt hereingetretenen Offenbarungen oder Erscheinungen des Herrn zu denken sind. Schon auf der trinitarischen Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geiste ruhe dieses Dunkel; dann auch auf der Verbindung des präexistenten Christus mit dem Menschen Jesus. Doch sei diese Erscheinung des präexistenten Gottessohnes in der Welt eine ganz offenbare, weil geschichtlich gewordene. Der Geist aber, in welchem Gott der Welt auch einwohne, habe noch nicht die ihm völlig adäquate persönliche Erscheinungsform gewonnen, wie Christus in der Menschwerdung. Es fehle im gegenwärtigen Stadium der Offenbarung noch an einer adäquaten Erscheinung des Geistes als Geistes. Ebendarum sei uns auch die Persönlichkeit des Geistes zur Stunde noch nicht evident offenbar. Ebendaher sei er es auch noch nicht in seinem Wesen überhaupt. Die seinethalben ergangene Verheißung sei noch nicht vollständig erfüllt. Die Gemeinde Christi sei noch nicht vollendet und die Vereinigung der ganzen Christenwelt mit Christo noch nicht ganz vollzogen. Es stehe demnach ein Stadium völliger Offenbarung des Geistes noch bevor und es bleibe für uns nach dieser Seite hin nichts übrig, als mit

[1]) Herausgegeben von Dr. C. Weizsäcker. Stuttgart, Liesching 1853.

aller ehrfurchtsvollen Scheu sich zu bescheiden und weiter zu forschen. — Als solche Stellen, in welchen dieser Stand des christlichen Erkennens besonders deutlich erscheine, nennt Schmid das Wort von der Braut des Herrn Apok. 22, 17, das von der Offenbarung der ganzen mannigfaltigen Weisheit (πολυποίκιλος σοφία) Gottes Eph. 3, 10, von der gesamten Vaterschaft (πᾶσα πατριά) im Himmel und auf Erden ebendas. V. 15, eine Offenbarung, von welcher uns 1. Kor. 12 eine Ahnung gebe, aber auch nur eine solche.

Einige Schritte vorwärts zur Aufhellung des Dunkels hat Schmid selbst noch gethan, indem er (S. 214 ff.) untersucht, ob und inwiefern aus der heiligen Schrift die Objektivität und ferner die Persönlichkeit des Geistes hervorgehe. Daß ersteres als die Lehre Jesu anzuerkennen sei, findet er in den Abschiedsreden bei Johannes Kap. 15, 26; 16, 14. 15 und in dem Taufbefehl Matth. 28, 19 unzweifelhaft niedergelegt. Was die zweite Frage anlange, so sei bei Johannes immerhin so oft und bestimmt vom heiligen Geist als einer Person geredet, Kap. 14, 16; 15, 26; 16, 13 (das Maskulinum ἐκεῖνος) und 3, 8 (θέλει) vgl. mit 1. Kor. 12, 11, daß zur persönlichen Fassung der Idee nichts gebreche. Ausdrücke wie „ausgegossen werden", mit dem heiligen Geist „angethan werden", könnten doch nur auf die Mitteilung der von ihm ausgehenden Kraft verstanden sein. Er selbst komme; mitgeteilt werde seine Kraft. In gleicher Weise sei die Rede vom „Trinken des lebendigen Wassers", das „Werden zu einer Quelle" zu verstehen. Daß weiterhin der Geist, „es von Christo oder dem, was Christi sei, nehme" könne als Gegengrund nicht angeführt werden; denn auch Christus nehme alles vom Vater (Joh. 16, 15; 17, 10). Dazu komme die Analogie der Sendung „wie der Sohn vom Vater, so der heilige Geist vom Sohne". — Tiefer hat sich der verewigte Tübinger Theologe, der als Exeget wie als philosophischer Denker hiefür in hervorragender Weise angelegt war, in diese hochwichtige Frage nicht eingelassen. Er begnügt sich, wie man sieht, mit dem Troste, daß die Zukunft des Reiches Gottes hellere Blicke in diese „Tiefen der Gottheit" (1. Kor. 2, 10) eröffnen werde. Der Versuch zu einiger Lösung der vorliegenden Rätsel, den er oben im Vorbeigehen doch zu machen sich getrieben fühlt, indem er die so oft und an so ausgezeichneten Stellen

wiederkehrenden Aussprüche vom „Ausgegossenwerden des heiligen Geistes“ und ähnlichem mit der Bemerkung beiseite legt, daß dieselben doch nicht anders als von Mitteilung einer Kraft verstanden werden könnten, ist nicht geeignet, uns auf eine hellere Spur zu leiten. Denn daß die erwähnten schwierigen Ausdrücke im Mittelpunkte der ganzen Lehre stehen, sieht jeder Bibelleser auf den ersten Blick. Sie sind es eben ganz vorzugsweise, welche der persönlichen Fassung der Idee vom heiligen Geiste unüberwindliche Hindernisse zu bereiten scheinen. Ihnen zuliebe vornehmlich ist von den ältesten Zeiten her die „Kraft“ an die Stelle der „Person“ gesetzt, damit aber eben die ganze Frage statt gelöst vielmehr nur auf die Seite geschafft worden.

Schmid ist nicht der einzige, der an dieser scheinbar so fest verschlossenen Thür wieder umgekehrt ist. Die kirchliche Exegese und Dogmatik ist der „interessanten Frage“ von jeher in bemerkenswerter Weise ausgewichen. Sehen wir uns zunächst in den Schriften der apostolischen Väter und der Kirchenväter um,[1]) so muß es auffallen, daß die Lehre vom heiligen Geiste weder in der Exegese noch in der Dogmatik eine den übrigen Hauptlehren ebenbürtige Stelle eingenommen hat. Der Spekulationstrieb des christlichen Altertums hat zwar nicht verfehlt, sich um die Lösung der so naheliegenden Aufgabe mit allem Ernste zu bemühen. Das Verhältnis zwischen der alttestamentlichen Weisheit einer- und dem Logos und dem heiligen Geiste andererseits wurde bei den Untersuchungen über die Trinität vielfach erörtert. Die Frage war: ob die erstere mit dem zweiten und dritten ein und dasselbe oder ein von beiden unterschiedenes Wesen und im ersteren Falle: ob der Logos es sei oder der heilige Geist, unter dessen Namen jenes alttestamentliche überirdische Wesen, sei es nun eine Person oder nur eine Personifikation, in der neutestamentlichen Dreieinigkeitsidee wiederkehre. Ebendamit war auch die Forschung in betreff der Persönlichkeit des heiligen Geistes und seiner göttlichen Qualität überhaupt eröffnet. Aber man kam in der Sache zu keinem übereinstimmenden Ergebnisse. So deutlich die Idee der zweiten Person in der Gottheit von der der ersten sich abhob, so wenig wollte es gelingen, die zweite und dritte auseinander zu

[1]) Harnack, Lehrb. d. Dogmengeschichte I, S. 536—571; II, 275—301.

halten. Die Erscheinung des Sohnes Gottes in menschlicher Gestalt gab wohl eine hinreichend bestimmte Umgrenzung des Wesens Gottes als des Vaters gegenüber dem des Sohnes, soweit es sich um die Offenbarung Gottes an die Welt handelte. Und das Merkmal des Gezeugt- und Geborenwerdens vom Vater ließ ebenso keinen Zweifel übrig, daß man es schon jenseits der Offenbarungsthatsachen, in dem ewigen Verhalten des Vaters und des Sohnes zu einander mit zwei selbständigen göttlichen Wesen, mit zwei „Hypostasen" zu thun hatte. Aber die Aussagen der Schrift über den Sohn und den Geist lauteten viel zu ähnlich, als daß man das zweite Paar der Trinität ebenso bestimmt hätte voneinander ablösen können, wie das erste. Der Geist wurde eingeführt als vom Vater gesandt. Der Sohn desgleichen mit ganz gleichlautenden Worten. Die Sendung des Geistes wurde bald dem Vater zugeschrieben, bald dem Sohne. Wenn auch über die letztere Sendung nirgends etwas ausgesagt war, was dieselbe hätte geringer erscheinen lassen, als die vom Vater ausgehende, auch nirgends etwas, was überhaupt auf einen Wesensunterschied hinausgekommen wäre zwischen dem Geiste, den der Vater giebt, und dem Geiste, den der Sohn giebt: so schien doch der Ausgang des Geistes vom Sohne nicht anders denn als etwas Sekundäres gefaßt werden zu können, so sekundär mindestens als die Gottheit des Sohnes in Vergleich mit der Gottheit des Vaters. Und diese Betrachtung führte auch einzelne Male dahin, daß der heilige Geist geradezu als von Gott durch Christum geschaffen bezeichnet wurde. Damit war er aber des wesentlichen Attributs der Gottheit entkleidet. Wollte man diese Folgerung nicht ziehen, so blieb nichts übrig, wie es schien, als den Sohn und den Geist so nahe aneinander zu rücken, daß ein Unterschied zwischen beiden kaum mehr zu erkennen war.

Noch dunkler und verworrener gestalteten sich die Begriffe, wie man den Geist nach seiner Stellung in der Offenbarungsdreieinigkeit betrachtete. Da kein Zweifel sein konnte, daß die Schrift ihn als den eigentümlichen Lebensquell, als den Träger und Führer der Gläubigen aufgefaßt haben wolle, so wußte man ihn sich nicht anders zu denken, denn so, daß die Gemeinschaft der Gläubigen sich zu ihm verhalte, wie der Leib des Menschen zur Seele. Dann war er aber von einer andern Seite her aus der

Wesensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne heraus und mit der geschaffenen Welt, wenn auch zunächst nur mit der durch Christum neugeschaffenen Welt, als Eines zusammengenommen. Auf diesem Standpunkte konnte dann die Lehre auch umgekehrt, die Kirche konnte zum Subjekt, der heilige Geist zum Prädikat gemacht werden. Denn wenn z. B. Tertullian sagt: die Kirche sei eigentlicher- und ursprünglicherweise so viel als der heilige Geist, so ist hier zwar zunächst der letztere als das Subjekt und die Kirche als das Prädikat gedacht: die Daseinsform des heiligen Geistes ist die Kirche, in ihr realisiert sich seine eigentliche Wesenheit. Aber da beide, der Geist und die Kirche, einander vollkommen gleichgesetzt und keine Merkmale beigebracht werden, nach welchen jener gleichsam als überschießend über die Kirche und ohne sie oder außer ihr vorhanden zu denken wäre: so hindert nichts, das Verhältnis der Satzteile nach der entgegengesetzten Seite zu wenden und den heiligen Geist ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Gemeinschaft der Gläubigen zu betrachten. Damit ist aber die Kirche zum Range der dritten Person in der Gottheit erhoben. — Den letzten Schritt nach der Seite des entgegengesetzten Extrems thut die altkirchliche Dogmatik damit, daß sie den heiligen Geist als bloßen Stellvertreter Christi, als Haushalter über dessen Güter einführt und endlich seine Bedeutung in dem Begriff einer göttlichen Gabe, also einer Kraftwirkung Gottes aufgehen läßt. Die Grenze seines Seins und Wirkens geht, von diesem Standpunkt aus betrachtet, über das Reich des menschlichen Geisteslebens nicht hinaus. Denn eine geistige Gabe kann sich nur auf eine geistige Empfängnis beziehen. Wo also kein persönliches Denken und Wollen mehr ist, da hat auch der heilige Geist als eine Substanz, welche mit dem denkenden und wollenden Subjekte als solchem sich vereinigen soll, keine Stätte mehr. Er wird auf diesem Wege eine einzelne Offenbarungsweise Gottes neben anderen, die Passivität in seinem Verhältnis zu Gott ist seine Signatur von Hause aus, und der Rückweg zum kirchlichen Dreieinigkeitsbegriff ist hier noch vollständiger abgeschnitten als bei dem vorhin genannten Lehrirrtum. —

Die ganze Sachlage in betreff der pneumatologischen Fragen wird durch nichts besser gekennzeichnet, als durch die Thatsache, daß auf dem Konzil von Nicäa, also im Anfang des vierten

Jahrhunderts die Lehre vom heiligen Geiste geradezu übergangen d. h. mit der bloßen Erwähnung seines Namens (*Πιστεύομεν — — — Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα*) abgethan wird. Erst die konstantinopolitanische Synode hat — also gegen Ende des Jahrhunderts — das Bekenntnis auf den Stand ergänzt, den wir im jetzt sogenannten Nicänischen Symbol vor uns haben. Es hat also bis dahin weder ein lebhafteres Glaubens- und kirchliches Lehrbedürfnis, noch auch der Trieb geistlicher Gnosis dem hohen Artikel näher geführt.

In der nächstfolgenden Entwicklungszeit der kirchlichen Lehre ist zwar das Wesen des heiligen Geistes ein hervorragender Gegenstand wissenschaftlicher Erörterungen geworden. Das Bedürfnis der Kirche, mit der gesamten Lehre von der Gottheit auch die unbedingte Wesenseinheit und -gleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne in Sicherheit zu bringen, treibt schließlich zu bekenntnismäßigen Aussprüchen von höchster Schärfe und Entschiedenheit, wie wir dieselben im Athanasianum vor uns haben. Gleichwohl setzt sich die Unschlüssigkeit derer, die „das Ansehen hatten", in der Auswahl der Wege, welche zur klaren Herausarbeitung des Dogmas, zur vollendeten Kryſtallisation desselben, vornehmlich in seinem dritten Teile führen sollten, auf eine bemerkenswerte Weise fort. Man spürt es den erleuchtetsten Vertretern der kirchlichen Lehre an, daß sie das Problem dieses Glaubensartikels für eine mehr oder weniger aussichtslose Sache halten. Die weiten Abstände, in welchen die Kirchenväter bei Erforschung des Schriftinhaltes sich bewegen, sind ebenso charakteristisch für die ganze Lage, wie die Zurückhaltung, welche sie schließlich als das allein Ratsame empfehlen und die Gründe, welche sie für diese ihre Endabstimmung geltend machen. Es ist, wie das Gregor von Nazianz mit klarem Blick in die Lage der Dinge auseinandersetzt, wesentlich die Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, was den einen und den andern abhält, sich zu entscheiden, ob er den Geist für eine bloße Wirkung oder für ein Geschöpf oder für ein gottgleiches Wesen halten soll. Das eine wie das andre erscheint ihnen als ein Wagnis. Sie vermissen klare Aussprüche Christi und der Apostel, um die Wesensgleichheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne schlechtweg zu behaupten. Auf dem Wege der spekulativen Beweisführung, auf welchem

Athanasius zum Abschlusse seines Trinitätsdogmas gelangte, glauben sie eine Endentscheidung nicht suchen zu dürfen. Der Grund hiefür konnte wiederum nirgend anders liegen als in der Scheu, von der sie beherrscht waren, Sätze als Fundamentalwahrheiten des Allgemeinbekenntnisses aufzustellen, die den Verzicht auf ein folgerichtiges, also wahrheitsgemäßes Denken mit sich zu bringen schienen. Schließlich konnte dann das Geisteswerk dieser für die ganze christliche Lehrentwicklung grundlegenden Periode mit keinem geistvolleren und zugleich besonneneren Gedanken zum Schlusse geführt werden, als mit der Idee Gregors von Nazianz von einer stufenweisen Offenbarung Gottes, nach welcher im Alten Testamente zuerst der Vater allein, der Sohn nur andeutungsweise, im Neuen Testamente der Vater und der Sohn in voller Klarheit sich zu erkennen gegeben habe, von da aber der heilige Geist in den Gesichtskreis der Kirche getreten und demnach, da diese Offenbarungsperiode noch fortdaure, die volle Erkenntnis des dreieinigen Gottes, namentlich aber auch des heiligen Geistes, erst am Ende der Zeiten zu erwarten sei. Also ganz derselbe Gedankengang, wie wir ihn oben bei dem schriftgläubigen Theologen des neunzehnten Jahrhunderts kennen gelernt haben.

Wenn nach all diesen scheinbar vergeblichen Bemühungen um einen sichern Grund biblisch-theologischer Gotteserkenntnis das sogenannte Athanasianum im 5. oder 6. Jahrhundert die traditionell gültige Trinitätslehre damit zusammenfaßte, daß es die aus der Schrift für das verstandesmäßige Denken sich ergebenden Widersprüche in rücksichtsloser Strenge nebeneinander stellte und in dieser Nebeneinanderstellung wirklich als Glaubensgesetz für alle Zeiten verkündigte: so hatte die Kirche zwar damit nach keiner Seite hin etwas Neues eingeführt, sondern nur das bisher auf beiden Seiten, in der Schrifterklärung und in der Denkarbeit Gewonnene wie mit einer ehernen Mauer umgeben und unter ein unzerbrechliches Siegel gelegt. Sie hatte insonderheit, was nicht übersehen werden darf, auch der wissenschaftlichen Forschung die gebührende Anerkennung ihres Rechtes gezollt, indem sie die ungeheuren Abgründe nicht zu überbrücken, die himmelansteigenden schroffen Felswände und unerreichbaren Spitzen nicht durch Nebel und Dunst zu verhüllen suchte, sondern der thatsächlichen Wahrheit die Ehre ließ und es der Zukunft des Geistes Gottes anheim-

stellte, die größten Rätsel, welche es für den Geist des Menschen gab, aufzulösen und in lauter Harmonie der Ideen zu verwandeln. Aber sie hatten, so wurde es wenigstens in den nachfolgenden Jahrhunderten angesehen, aus diesen „Machtsprüchen", jedem Versuche, das großartige Dogma für das freie Denken annehmbar zu machen, thatsächlich ein für allemal einen Riegel vorgeschoben und also damit auch die Brücke, durch welche der Weltverkehr zwischen dem fortschreitenden geistigen Völkerleben und der Glaubenswissenschaft vermittelt werden sollte, unwiederbringlich abgebrochen.

Die Folgen dieses Abschlusses kommen nun mit der nächsten Wendung, welche das Geistesleben der Kirche nahm, unverkennbar zu Tage. Es ist bezeichnend für die theologische Bewegung, welche mit den griechischen Theologen des achten Jahrhunderts begonnen und durch das ganze sogenannte Mittelalter bis zur Reformation sich fortgesetzt hat, daß nunmehr von einem Hinabsteigen in die spekulativen Gründe der heiligen Schrift zum Zweck der Gewinnung neuer Aufschlüsse über die Geheimnisse der christlichen Lehre keine Rede mehr ist. Alles, was von Lichtstrahlen in der Kirche nach dieser Seite hin gesammelt werden könnte, wird in dem Ringen nach verstandesmäßiger Auslegung und Begründung des feststehenden Glaubensbekenntnisses, also des Symbolum Quicunque samt dem der Nicänischen Synode als in einem Brennpunkte vereinigt. Die kodifizierte Schriftlehre ist zum feststehenden Eigentum der Kirche, zur Überlieferung geworden, die keiner stets wieder von vorne anfangenden Untersuchung auf ihre äußere und innere Berechtigung bedarf, sondern nur noch Ergänzung einzelner Lücken, Erleuchtung einzelner Dunkelheiten, Ausdehnung der Festungswälle und Mauern, möchten wir sagen, insbesondre Hinausrückung einzelner Vorwerke und stärkere Bewehrung dieser oder jener schwächer dastehenden Angriffspunkte fordert. In letzterer Hinsicht ist es vorzugsweise der Kampf zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche um die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes, welche einen lebhafteren Wellenschlag der theologischen Wissenschaft verursacht. Und selbst diese Frage, so verhängnisvoll sie später für die Christenheit wurde, als sie den Riß zwischen der griechischen und römischen Kirche unheilbar machte, erschien bereits damals dem Papste Leo III. als

eine Überschreitung der dem menschlichen Erkennen angewiesenen Grenze und für das Glaubensleben ohne wirklichen Belang.

Als Gegenstand der Erkenntnis für sich, in seiner Verschiedenheit vom Vater und vom Sohne, und demnach in seinem Gegensatze zu beiden, findet der heilige Geist in der Scholastik unter diesen Umständen überhaupt keinen Raum mehr, oder, soweit er ihn findet, eben nur, um sich unter die gleichen Kategorien wie die zwei andern Personen stellen zu lassen. Was einzelne philosophisch höher angelegte Lehrer des Mittelalters hievon Abweichendes vorbringen, wie z. B. Aufhebung jedes wesentlichen Unterschiedes zwischen den drei Personen bei Scotus Erigena, der selbst „Vater" und „Sohn" für bloße Namen erklärt, oder die sabellianische Gestaltung der Trinitätslehre bei Abälard, wie die tritheistischen, wohl auch gar tetratheistischen Gottesbegriffe anderer Scholastiker haben in die Entwicklung der Pneumatologie so wenig als in die des kirchlichen Lehrsystems überhaupt eingegriffen.

Es liegt nahe, von dem großen Umschwunge des Glaubens und der Wissenschaft, der mit der Reformation eintrat, eine sofortige Wiederaufnahme der Untersuchungen zu erwarten, welche mit dem Übergang aus der alten Kirche in das Mittelalter wie ein hoffnungsloses Unternehmen beiseite gelegt worden waren. Die entschlossene, auf den Abbruch des hergebrachten Lehrgebäudes, wie es schien, ganz direkt angelegte Rückkehr zum Schriftgrundsatz scheint den Anspruch zu rechtfertigen, daß auch in Absicht auf „die hohen Artikel göttlicher Majestät", wie das Schmalkaldische Glaubenszeugnis die Lehre von der Dreieinigkeit nennt, nunmehr reiner Grund gemacht und der Maßstab des Schriftwortes an die herrschenden Symbole kritisch angelegt werde, um die Festigkeit des Grundes zu prüfen und den Weiterbau auf demselben zu sichern. Aber diese Richtung war es nicht, in welcher der Geist der neuen christlichen Ära sich bewegte. Das Verlangen nach wahrhaftigem Licht in der dicken Finsternis der römischen Erblehre brach in dem anthropologischen Teile der Glaubenserkenntnis hervor und ließ die gegenüberliegenden theologischen und spekulativen Gedankenkreise vorerst ganz unberührt. Den Reformatoren war es von der ersten Stunde an gewiß, daß die überlieferte Lehre von der heiligen Dreieinigkeit schriftmäßig, und daß zwischen ihnen und ihren Gegnern in betreff dieser Grundlagen der Heilswahrheit eine

Meinungsverschiedenheit nicht bestehe. Sie greifen lediglich nach den rechten Mitteln des Heils für das innere Leben des Christen, welche aus der Offenbarung Gottes als des Dreieinigen den nach seiner Gemeinschaft dürstenden Seelen zuströmen und lassen sich daher auch in ihren allgemein glaubenswissenschaftlichen Untersuchungen auf eine Erörterung derjenigen Gegenstände, welche in die Region der höheren Gnosis gehören, nicht ein. „Der Grund des Glaubens ist, daß du glaubest: es sind drei Personen in der einigen Gottheit und eine jegliche Person ist derselbe einige vollkommene Gott, daß also die Person nicht gemenget, das Wesen nicht zertrennet werde, sondern Unterschied der Personen und Einigkeit des Wesens bleibe. Denn das ist's, des sich die Engel in Ewigkeit nicht satt können sehen und wundern, und darüber ewig selig sind ꝛc." So Luther zu 1. Chron. 29, 9. Die häretischen Lehren der alten und neuen Samosatener, in welchen das Fürsichsein der einzelnen Personen geleugnet wurde, sind im ersten Artikel der Augsburgischen Konfession schlechtweg verdammt, und insbesondere wird auch die Behauptung verworfen, der heilige Geist sei erschaffene Regung in Kreaturen (motum in rebus creatum). Daher hat Melanchthon auch in der ersten Glaubenslehre der lutherischen Kirche, in seinen loci theologici, diesen Fragen keine weitergehende Aufmerksamkeit geschenkt, als daß er in dem Kapitel De spiritu sancto diese symbolische Lehre vom heiligen Geist in ihrer Übereinstimmung mit der heiligen Schrift nachweist. Das Hauptanliegen ist ihm hiebei, die Persönlichkeit des Geistes und seine Homousie mit Vater und Sohn festzustellen. An bedeutungsvollen Winken für diejenigen, welche in die göttliche Offenbarung tiefer einzudringen begehren, läßt er es zwar nicht fehlen, und insbesondere verdient das, was er über die Stellung des Alten Testamentes zum Neuen in diesem Punkte sagt, sorgfältigste Beachtung. Aber zu einer umfassenden biblischen Pneumatologie ist nirgends ein Anfang gemacht. Ähnlich verfahren alle Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche, die calvinischen ebensowohl wie die zwinglischen und die außerdeutschen ebensowohl als die deutschen. Der Widerspruch kleinerer protestantischer Religionsparteien im nachreformatorischen Zeitalter, wie z. B. der Socinianer, die sich mit aller Starrheit ihrer nüchternen Verstandesbegriffe gerade hauptsächlich gegen die Hypostasierung des Geistes wendeten, hat

auf die Ausbildung der lutherischen und reformierten Kirchenlehre keinen Einfluß ausgeübt.[1])

In der Weiterentwicklung der evangelischen Lehre tritt dieser Charakterzug der Reformationsperiode immer deutlicher an den Tag. Die altprotestantischen Dogmatiker lassen es zwar an einer eingehenden Bearbeitung der spekulativ-theologischen Lehrstücke nicht fehlen. Sie sorgen für die Ergänzung der wesentlich zur christlichen Gnosis gehörigen Teile des gläubigen Denkens und gründen ihr Lehrgebäude zuallererst auf das wissenschaftlich entfaltete Apostolikum. Sie thun es, wie der geschichtliche Zusammenhang es mit sich brachte, in den Unterscheidungen, Schlußformeln und Redewendungen der mittelalterlichen Scholastik, die, soweit sie keinen Zusammenstoß mit der schriftmäßigen Heilslehre im Gefolge haben, für den theoretischen Zweck eines Aufbaus dogmatischer Angriffe genügen konnten. Aber ihre Trinitätslehre umfaßt eben doch immer der Hauptsache nach bloß die beiden ersten Glaubensartikel. Denn während in der schematischen Darstellung der Trinität drei Personen vereinigt sind, bleibt die Auseinanderlegung der trinitarischen Idee auch hier wieder bei dem Vater und dem Sohne stehen. Von der Christologie führt der Weg sofort in die Lehrstücke von der gratia spiritus sancti applicatrix hinüber. Auch der Abschnitt über das Wesen der Kirche, die im Glaubensbekenntnisse mit dem heiligen Geist in den engsten Zusammenhang gebracht, als die Stätte seiner besonderen Offenbarung und Wirksamkeit dem Glauben vorangestellt ist, hat unsern Dogmatikern keine Veranlassung gegeben, sich exegetisch oder philosophisch mit dem Wesen des heiligen Geistes ausdrücklich zu beschäftigen.

Es folgt auf diese Periode lehrwissenschaftlicher Ruhe und Verarbeitung des Gegebenen die Zeit der geistigen Umwälzungen, welche mit der kritischen Philosophie in das Leben der Kirche eintrat, und ihr Werk damit begann, den Anspruch der überlieferten Grundartikel des Glaubens auf unantastbare Gültigkeit in Zweifel zu ziehen. Im Namen der natürlichen Wahrheits-

[1]) Alex. Schweizer, Glaubenslehre der reformierten Kirche 1844 sagt: (II, § 77 S. 172 ff.) der heilige Geist, sonst ein so inhaltsvoller und reicher Begriff, ist, hypostatisch verstanden, das dürftigste und unvorstellbarste aller Dogmen. S. 175: Die Dürftigkeit der Lehrbestimmungen übersteigt auch die bescheidensten Erwartungen. —

erkenntnis hatte Kant dem statutarischen Kirchenglauben den Gehorsam gekündigt, um den rationalen Religionsglauben in dessen Stelle einzusetzen. Der Begriff der göttlichen Offenbarung wird mit dem der Moral vertauscht, von welchem der Begriff der Religion nur formal unterschieden sei. Kant weiß sich unter der göttlichen Offenbarung nichts anderes als den Inbegriff gewisser Lehren zu denken, die man in ihrer gereinigten, d. h. der Vernunft angepaßten Gestalt, zugleich mit dem Kirchenglauben als Leitzeug benützen muß. Die Idee von Gott muß aber die Moral selbst aus ihren eigenen Principien erzeugen. Die Stellung Kants zur Schrift zeichnet sich in den kurzen Worten: das ewige Leben könne niemand in derselben finden, außer wenn er es hineinlege. Die Deutung der alttestamentlichen Geschichte als Vorbild des Neuen lehnt er mit dem ciceronianischen Ausspruch ab: Nunc illae reliquiae nos exercent. Die Lehrmethode der Apostel bestand nur im Reden κατ' ἄνθρωπον und nicht κατ' ἀλήθειαν. Die Dreieinigkeitslehre insonderheit ist praktisch nicht verwertbar. Ob drei oder zehn göttliche Personen sind, hat an sich keine Bedeutung. Mit diesen und ähnlichen Sätzen hat sich der Begründer der neueren Philosophie von dem kirchlichen Glauben an die Dreieinigkeit überhaupt losgesagt. Sein subjektiver Idealismus schöpft alle Gotteserkenntnis aus dem denkenden Subjekte selbst und bedarf der Schriftforschung in keiner Weise, wenn er auch den bedingten Wert der biblischen Lehren keineswegs leugnet. Damit ist dem „Suchen in der Schrift" überhaupt der Lebensnerv abgeschnitten. Der Menschengeist, der aus seiner eigenen Fülle Licht um Licht nehmen zu können glaubt und es unter der Würde des denkenden Wesens, der reinen Vernunft hält, anderswoher geistige Zuflüsse zu empfangen, die eine höhere Instanz bilden als er selbst, ist nicht nur nicht dazu angethan und aufgelegt, aus einer göttlichen Offenbarungsquelle zu schöpfen, welche unbedingte Autorität in Anspruch nimmt; er muß sich sogar in notwendiger Folge gegen eine solche Art, die Wahrheit zu suchen, als gegen eine Kränkung seiner ursprünglichsten Rechte und Mißachtung seiner tiefsten Bedürfnisse auflehnen und sie bis zur Vernichtung bekämpfen. Das bei Kant sehr in die Augen fallende Hin- und Herschwanken zwischen Überzeugungen, welche diesen seinen Kriticismus in der schneidigsten Form ausprägen und solchen, aus

welchen wahrhaft göttliche Lichtfunken hervorleuchten, wie in seinen Postulaten der praktischen Vernunft, in seinen Untersuchungen über das Wesen des Bösen 2c., Gedankengänge, die man eine Flucht des großen Philosophen vor seinem eigenen Geiste nennen möchte: solche Ungleichheiten und Dissonanzen im System ändern an der Grundrichtung dieses Gedankenlebens nichts. Sie sind nichts anderes als ein übrig gebliebenes Element wahrhaftigen Erkennens, das dem Ganzen einen konservativen Charakter und angesichts der aufgewendeten Kraft und Arbeit eine eigenartige menschliche Würde und Höhe verleiht. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß der nach seiner eigenen Autorität ringende Geist aus der für ihn widrigen Verbindung mit dem „fremden Elemente" herausstrebt und seine zerstörende Gewalt an den Tag bringt, sobald er nicht mehr durch die außerordentlichen Kräfte gehalten ist, welche in den ersten Trägern der Freiheitstendenz vorhanden waren.

Der mächtige von Kant gegebene Anstoß pflanzt sich jetzt auf der ganzen Linie der Entwicklung fort, welche das protestantische Denken im Gebiete der Weltweisheit und der aus ihr geborenen Gotteslehre genommen hat. Die philosophischen Systeme, welche das Kantische ablösten, den subjektiven Idealismus in den objektiven, die Kritik in die Spekulation umsetzten, wie Fichte und Hegel vor allem, in seiner Weise aber auch Schelling und die ganze Reihe ihrer Epigonen, haben den weltbewegenden Gedanken wohl immer wieder nach andern Seiten umgewendet und neues Licht aus ihm hervorgelockt. Aber der Faden einer Geistesentwicklung, welche es vor allem mit dem denkenden Ich als der Centralsonne des höheren Weltlebens zu thun hatte, spinnt sich durch sie fort und tritt bis auf den heutigen Tag in all den Versuchen zu Tage, welche der deutschen Nation vor allen andern eigen geworden sind, in dem Bestreben, den Punkt zu finden, in welchem der Ursprung und die Mitte aller natürlichen Lehrwissenschaft aufgezeigt, aus welchem alles wahrhaft freie Denken über Gott und Welt als ein einheitlicher idealer Organismus abgeleitet und sozusagen bloßgelegt werden könnte. Wie ein Grund- oder Urgedanke aber immer wieder nur gleichsam das lebendige, selbst sich neugestaltende Echo des vorangegangenen ist, wie das alles als eine Kette sich fortzieht, bei der jedes Glied wieder ein erstes

voraussetzt und ein anderes aus seinem Schoße gebiert: das hat niemand schärfer erkannt und der Welt klarer zum Bewußtsein gebracht als Hegel, wenn er den reichen und machtvollen aber starren Kryſtalliſationsprozeß des reflektierenden und räſonnierenden Denkens in den lebendigen Fluß ſeiner meiſterhaften Dialektik verwandelte, und in der geiſtvollen Entdeckung von der Selbſtbewegung des Begriffes, der durch die Kategorien des Anſich — Fürſich — und Anundfürſichſeins zur Höhe der abſoluten Idee ſich aufſchwingt, das höchſte Geſetz des denkenden Geiſtes zur Anerkennung brachte. So hochbedeutend aber alle dieſe Erwerbungen der Wiſſenſchaft von dem Abſoluten in ihrer eigentümlichen Lebensſphäre geweſen ſind und ſo tief und mannigfaltig ſie dem ganzen Werke der Forſchung nach dem ewigen Grunde unſres Seins und Wiſſens ihren Stempel aufgedrückt haben: die große Lebensfrage der denkenden Chriſtenheit, an der wir jetzt ſtehen, hat aus dieſen Lichtquellen auch keine weitere Klarheit empfangen, als ſie ſeit Jahrhunderten hatte. Sich um das Weſen des heiligen Geiſtes zu bemühen, iſt keinem dieſer Weiſen je ins Herz gekommen, es wäre denn — was für uns hier von keinem Belang iſt — daß die Lehre von der Dreiperſönlichkeit Gottes in unvermeidlichem Zuſammenhang darauf geführt hätte. Die ruhmgekrönten Diener des Geiſtes, die dem Menſchen- und Weltgeiſte auf allen ſeinen Spuren nachgegangen ſind, haben es niemals der Mühe wert geachtet oder als einen integrierenden Beſtandteil ihres Werkes erkannt, das Weſen und die Geſchichte des heiligen Geiſtes aus dem Dunkel der Wiſſenſchaft hervorzuziehen und dieſem erhabenſten aller Objekte eine ſeiner würdige Stelle in dem Ganzen ihrer Erkenntniſſe auszumitteln. Die Urſachen dieſer auffallenden Erſcheinung und ihre Folgen für die Geſchichte des Geiſtes im ganzen und großen werden uns ſpäter beſchäftigen. Bekanntlich hat der Widerſpruch gegen die Autorität einer übernatürlichen Offenbarung, auf welcher die Lehre von der Dreieinigkeit ruhte, nicht nur Fichte, ſondern auch ſchon Kant die Anklage des Atheismus zugezogen. Letzterer hatte durch die Einſprache, welche die öffentliche Gewalt gegen ſeinen Kriticismus erhob, ſich veranlaßt geſehen, der Schärfe ſeiner Behauptungen verſchiedene Spitzen abzubrechen und der hergebrachten, kirchlich geltenden, politiſch ſanktionierten Lehre eine Nebenſtellung in ſeinen Syſtemen

einzuräumen. Fichte hat auf jene Vorwürfe mit seiner „Anweisung zum seligen Leben" geantwortet. Aber der Kern der Verteidigung, welche die Meister des philosophischen Gedankens gegen das Prädikat der Religionsfeindlichkeit geltend machen, läuft jedesmal auf eine philosophische Erhöhung des Moralismus hinaus und auf ein damit verbundenes Zeugnis von dem Zuge persönlicher Frömmigkeit, welcher mit dem edleren Charakter sich zu verbinden pflegt, von jener geheimen Ahnung ewiger Welten, deren kein Sternkundiger von einigermaßen natürlichmenschlichem Gefühl sich entschlagen kann, wenn er auch gewohnt ist, seine Gedanken nicht über das zu erheben, was Fernrohr und Zirkel ihm zu schauen und zu erwägen giebt. — Schellings Name ist mit dem Aufschwung der Philosophie zur wahrhaft spekulativen Weltanschauung verknüpft. Er hat dem Sinne für Versenkung des Geistes in das Wesen Gottes und seiner Offenbarung wirksame Anregung gegeben, um so mehr, da er den Reichtum der Theosophie Jakob Böhmes für die Theologie erschlossen und damit Elemente des Denkens in die Wissenschaft eingeführt hat, welche bei künftigen Geschlechtern noch viel mehr als jetzt die Eigenschaft fruchttragender Samenkörner erweisen dürften. Seine Bemühungen um die Gewinnung der in der heiligen Schrift enthaltenen spekulativen Schätze hat sich aber auf die Johanneische Lehre vom Worte Gottes beschränkt, wie auch Fichte diesen Apostel allein als wert erkannte, von den Weltweisen gehört zu werden. Eine göttliche Autorität ist ihm die Schrift so wenig wie seinen Vorgängern Kant und Fichte jemals gewesen. — Hegel ist der letzte unter den deutschen Philosophen, der, was man so nennen kann, Schule gemacht hat. Unter seinem Einflusse hat die Methode des philosophischen nicht allein, sondern auch des theologischen Denkens einen Umschwung erfahren, der durch Generationen hin verfolgt werden kann. Die spätere wissenschaftliche Epoche ist zu den Anfängen zurückgekehrt und hat die Kant'sche kritische Richtung mit ihrem Idealismus neu auszubeuten versucht. Was sonst noch den Namen eines Führers in der wissenschaftlichen Methode verdient, kann doch mit den zuerst genannten Vorgängern in Absicht auf die weltgeschichtliche Bedeutung, die ihre Systeme erlangt haben, nicht auf eine Linie gesetzt werden. Herbart wenigstens hat durch die wesentlich ethische Fassung des Religionsbegriffs und

durch die Ablehnung eines näheren Eingehens auf den Gottesbegriff und das Wesen der Religion überhaupt sich den Gegenstand unsrer Frage selbst aus den Augen gerückt. Die Gottheit ist ihm kein Gegenstand des Wissens, nichts, was in einen scharfen Begriff zusammengefaßt werden könnte; er ist der Meinung, daß jeder sich seinen Gottesbegriff nach seinem Gemüte bilde. Bei einer solchen Stellung zum spekulativen Ziele der Theologie kommt es zu keinem Verlangen, in Geheimnisse wie das Wesen des heiligen Geistes einzudringen. Leibniz endlich, vielleicht der größte unter allen selbständigen Denkern, mit seiner ganzen Richtung der höheren Gotteserkenntnis zugewandt, hat in der Erklärung der Geheimnisse des geschaffenen Lebens, die er in seiner „prästabilierten Harmonie" fand, seine beste Kraft niedergelegt und in die Lehre vom Wesen Gottes an sich, daher auch die Lehre vom heiligen Geiste einzutreten, keine ausdrückliche Veranlassung gefunden.

Wir scheiden also von der Geschichte der Philosophie mit der Wahrnehmung, daß sie, die Wissenschaft des Geistes κατ' ἐξοχήν, dem ewigen Geiste als solchem auf ihrem eigenen Grund und Boden keinen Tempel gebaut hat.

In nicht allzugroßer Entfernung reihen sich an diese Größen der philosophischen Wissenschaft die beiden Meister des theologischen Gedankens, welche in unserm Jahrhundert durch ihre Versuche, das Dogma zu reformieren, eine Schule im vollen Sinne des Wortes um sich versammelt haben, Schleiermacher und Ritschl. Die Stellung zur geltenden Kirchenlehre ist bei beiden wesentlich dieselbe und verleugnet nirgends ihre Abstammung von der herrschenden Philosophie. Nur notgedrungen hat Schleiermacher am Schlusse seines epochemachenden Werkes über die Glaubenslehre dem Bekenntnisse von der göttlichen Dreieinigkeit noch eine kurze Ausführung gewidmet. Er verhält sich zu demselben im wesentlichen ablehnend. Die ganze Lehre, sagt er, sei noch nicht abgeschlossen. Sie sei es um so weniger, da sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren habe. Es müsse ihr also noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen. Auf dem jetzigen Standpunkte der Lehrentwicklung will er nur so viel zugeben, das Göttliche in Christus allein Sohn Gottes zu nennen. Dieser Name wäre vielmehr auf

die Geschiedenheit in Gott überhaupt zu beziehen und dann der Name des heiligen Geistes in gleicher Weise zur Darstellung des Gottesbegriffes zu verwerten. Die Bezeichnung der ersten Person als Vater und die Verhältnisse derselben zu den beiden andern scheinen ihm jedenfalls eher das Verhältnis der Personen zu der Einheit des Wesens darzustellen, als sich mit der Gleichheit der Personen zu vertragen. Der Forderung der Kirche aber, jede der drei Personen dem göttlichen Wesen gleich zu denken und umgekehrt und wieder jede der drei Personen den andern gleich, vermöge er nicht nachzukommen. Wir können, sagt er, nur die Personen in einer Abstufung vorstellen und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die Personen oder umgekehrt. Daß unter solchen Voraussetzungen der heilige Geist nicht anders denn als eine Kraftwirkung Gottes zu begreifen ist, die sich dann als Gemeingeist der Kirche lebendig und wirksam erweist, wird von Schleiermacher mit Berufung auf die Schrift, welche uns den heiligen Geist immer nur in den Gläubigen darstelle, mit Entschiedenheit geltend gemacht. Die Willkür dieser exegetischen Behauptung springt freilich bei der Erinnerung an Stellen wie Joel 2; Apg. 2 an den Anfang der Schöpfungsgeschichte und so manche ähnliche Aussagen der Schrift zu sehr in die Augen, als daß man nicht den fremdartigen Gesichtspunkt, von welchem aus die kirchliche Lehre überhaupt der Beurteilung unterworfen und ein schlechthin sicheres Princip für die Gotteserkenntnis gewonnen werden soll, alsbald dahinter entdecken müßte.

Schleiermacher hat, ganz ebenso wie die Philosophie der neueren Kulturperiode, seinen Ausgangspunkt im Menschen genommen. Die einzig zuverlässige, kritisch unanfechtbare Quelle der Religionserkenntnis ist ihm der seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott sich bewußte endliche Geist oder genauer gesagt, das fromme Gemüt, durch dessen Beobachtung in seiner wesentlichen Bestimmtheit der Gesamtinhalt des christlichen Glaubens zu Tage gefördert wird, worauf sodann durch das immanente Gesetz des vernünftigen Denkens die Heilswahrheit zum Organismus einer lebendigen Wissenschaft sich herausbildet. Schrift und Symbol sind nichts andres als eben solche Aussagen über die Wahrheitsauffassung, welche sich anschließend an die Person Jesu von Nazareth in der Gemeinde erzeugt und fortgepflanzt hat. Der in

solcher Gleichartigkeit und Übereinstimmung in der Kirche fortwirkende Eindruck von der Person Jesu und das hierauf ruhende Zusammenleben ist der Gemeingeist der Christenheit oder der heilige Geist. Das geheiligte Selbstbewußtsein des an Christum gläubigen Subjektes ist der Maßstab göttlicher Wahrheit und bildet die entscheidende Instanz in Glaubensfragen. Zu einer über der Menschheit und der Welt vorhandenen Macht, durch welche die Grundfeste der Wahrheitserkenntnis in göttlichen Dingen gelegt und eine fortdauernde außerweltliche Leitung der Gemeinde hergestellt wird, hat es Schleiermachers Glaubenswissenschaft nicht gebracht. Seine Theologie ist und bleibt Anthropologie und offenbart eben damit die Seelenverwandtschaft mit den vorgenannten Systemen der Weltweisheit.

Die Zurückhaltung, mit welcher der geistesmächtige Dialektiker der theologischen Epoche im Beginn des Jahrhunderts sich über die Geheimnisse des Glaubens ausgesprochen hat, wird von Albrecht Ritschl, dem theologischen Bannerträger des zu Ende gehenden Jahrhunderts, nicht geteilt. Die Wurzeln seiner dogmatischen Anschauungen liegen zwar, so wenig er dessen Wort haben will, ganz und gar in Schleiermacher, da er, wie dieser, seine Erkenntnis unbedingt nur auf die persönliche Erfahrung gründet, also die Glaubenslehre als Beschreibung des frommen Bewußtseins in andrer Form wieder auferstehen läßt. Ein Fortschritt von Belang gegenüber von Schleiermacher ist allerdings damit geschehen, daß anstatt der Einzelnpersönlichkeit und ihres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles die Gemeinde und ihre gläubige Gesamterfahrung nun auf den Leuchter gehoben wird, wie denn auch der Begriff des Reiches Gottes, den Ritschl sich zum Zentrum seiner Theologie ausersehen hat, einen folgenreichen Schritt zur Überwindung des theologischen Subjektivismus bedeutet. Allein das fromme Gesamtbewußtsein Ritschls geht in Wirklichkeit doch nicht über jenes fromme Einzelbewußtsein hinaus. Denn es existiert für Ritschl keine Gesamtpersönlichkeit, welche in ähnlicher Weise eine Realität wäre, wie das fromme Einzelwesen Schleiermachers es ist. Was dem Geiste Ritschls vorschwebt, ist zunächst ein Phantasiegebilde. Es ist die Idee einer gleichartigen frommen Bestimmtheit, welche innerhalb einer vorgestellten, durch den Begriff gewonnenen Gesamtheit beobachtet wird. Die Sache zwischen den beiden Theo-

logen liegt also einfach: der Gegenstand, an welchem Schleiermacher seine Forschungen in betreff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles anstellt, ist er selbst. Er legt seine eigene Stellung zu Jesu, seine eigenen Erfahrungen in göttlichen Dingen zu Grunde, wie es auf diesem Standpunkte niemand anders thun könnte, vergleicht sie mit dem, was er Ähnliches bei andern Christen im einzelnen und im großen wahrgenommen hat, unterwirft das so Gefundene der Sichtung zu dem Zweck, soviel möglich das Allgemeingeltende herauszubekommen und fügt hernach den so zubereiteten Wissensstoff zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammen. Ritschl wünscht einen höheren und weiteren Horizont zu gewinnen. Er nimmt zum Objekte seiner Studien die Gemeinde. Aber diese Gemeinde ist nirgends zu finden. Sie ist zwar nach dem Sinne Ritschls überall, wo überhaupt Christentum wirklich vorhanden ist. Was er im Sinne hat, das ist also eigentlich die unsichtbare Kirche, denn diese ist die Gesamtheit aller wahren Christen, und in diesem Sinne stimmt ja Ritschl mit der späteren lutherischen Dogmatik sehr überein. Nur kann es unmöglich die ganze unsichtbare Kirche sein. Denn zu dieser gehört auch der Katholik, der Sektierer, falls er wirklich christgläubig ist, ja selbst der wahrhaft fromme Jude und Heide kann von ihr nicht ausgeschlossen werden. Eine solche unsichtbare Kirche will aber Ritschl nicht. Sondern was er darstellen will, das ist das Bild der geläuterten evangelischen Kirche. Somit bleibt uns von dem ursprünglichen Gesamtbilde nur ein Teil in den Händen, nämlich die unsichtbare evangelische Kirche. Da diese jedoch als eine erfahrungsmäßige Wirklichkeit nirgends zu finden ist, so muß sie aus der Menge der frommen Subjekte im Geiste zusammengesetzt werden. Die gläubige Einzelpersönlichkeit Schleiermachers wird sozusagen in die zweite Potenz erhoben und als eine zur Einheit zusammengefaßte Vielheit aufgerichtet, montiert, möchte man sagen, wie der Ingenieur die Web- oder Spinnmaschine aus der Menge ihrer einzelnen Schiffe oder Spindeln ꝛc. zusammenfügt und in Thätigkeit setzt. In betreff des Princips, aus welchem das gesamte christliche Geistes- und insonderheit Wissenschaftsleben zu entwickeln wäre, ist demnach eine wirkliche Änderung gegenüber von Schleiermacher nicht eingetreten, und der thatsächliche Fortschritt kommt zuletzt nur darauf hinaus, daß die Notwendigkeit eines andern als

rein subjektiven Anfangspunktes wenigstens erkannt oder gefühlt und ausgesprochen worden ist. Das ist immerhin von Belang für die Weiterbildung der Dogmatik.

Nun tritt aber Ritschl mit dem Anspruch auf, der Wiederhersteller, beziehungsweise der Erfinder der echten lutherischen Lehre zu sein, und man glaubt daher bei ihm eine allseitige, grundmachende Behandlung auch der Kirchenlehre von der Dreieinigkeit und dem heiligen Geiste erwarten zu dürfen. Seine Dogmatik kennt jedoch nicht einmal einen andern Christus als denjenigen, der durch die Einwirkung seiner Persönlichkeit auf die Erstlinge des Glaubens und durch die nunmehr in der Geschichte fortströmende Fülle seines Geistes als Urheber des gesamten Christentums sich erweist. Er weiß also schon dem Sohne keine höhere Bedeutung für das geistliche Gesamtleben der Kirche auszumitteln, als diejenige, welche in der, allerdings ans Wunderbare grenzenden, Stärke der in der Christenheit aufbewahrten Erinnerung an seine menschliche Erscheinung begründet ist. Die ganze Richtung seiner Theologie sträubt sich aber überhaupt gegen jedes Übergreifen des gläubigen Denkens über die Sphäre des begrifflich hinreichend fundierten christlichen Gemeindebewußtseins. Für seine Lehre vom heiligen Geiste giebt er als konzentrierten Ausdruck die Bestimmung, daß derselbe der Grund sei des gemeinsamen Bewußtseins der Gotteskindschaft, das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen und religiösen Lebens in der Gemeinde und die daher notwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit. So verwirft Ritschl insbesondere auch die Einwendung von Hermann Weiß, daß er den heiligen Geist aus dem Organismus christlicher Lehre entferne, und er thut das mit dem beinahe feierlichen Beisatze, daß entweder diese Bestimmungen genügen müssen, oder er selbst kein zuverlässiger Theologe und kein Christ sei. Die ganz ungewöhnliche Art, einen Gegner aus dem Felde schlagen zu wollen, die der vielgerühmte Theologe, gewohnt, wie ein Aar im Reich der Lüfte zu herrschen, hier zur Besiegelung seiner Lehrautorität angewendet hat, konnte nicht verfehlen, die Kritik seiner Methode und ihrer Erfolge zu verschärfen, und sie wird wohl schwerlich dazu gedient haben, andern zu ähnlichen Versuchen wissenschaftlicher Beweisführung Lust und Mut zu machen. Die in Rede stehende Seite seiner Dogmatik, genauer seiner biblischen

Theologie ist aber überhaupt wohl eine der schwächsten von allen und zwar in mehr als einem und wie uns dünkt, abermals in einem sonst nicht gewöhnlichen Sinne. Einmal ist es ja gewiß, daß die Frage nach der Persönlichkeit des heiligen Geistes in dem Verstande, in welchem sie immer aufgeworfen wird, auch von Ritschl nicht übergangen werden durfte. Sollte aber Ritschl der Meinung gewesen sein, daß er dieser Forderung mit dem Gesagten bereits genügt habe, so könnte man sich nur über eine ihm begegnete auffallende Begriffsverwechslung wundern. Denn mit dem Begriffe eines Motivs und einer wirkenden Kraft, oder mit dem Attribut einer so und so beschaffenen Form ist ja die Idee der Persönlichkeit in dem fraglichen Sinne geradezu verneint. Eines Grundes oder eines Anfangs und einer fortwirkenden Ursache bedarf ja das gemeinsame Bewußtsein der Gotteskindschaft ohne allen Zweifel. Aber ob es ein überweltliches (nb. nicht bloß im Ritschl'schen Verstand überweltliches = übersinnliches sondern) ein göttlich selbständiges, von der Gemeinde unterschiedenes Ich sei, von welchem hier gehandelt wird, — das eben ist die Frage. Diese Frage kann Ritschl von seinen Principien aus nur verneinen. Es liegt daher ganz auf der Hand, daß er so wenig als Schleiermacher auf weitere Erörterungen nach der Schrift in diesem Punkte sich einlassen konnte. Daß ein wissenschaftliches Dunkel hier sich ausbreite, dem die bisherigen Forschungen nicht gewachsen seien, auch seine eigenen nicht, hat sich ihm gleichwohl nicht ganz verborgen. Er hat aber diesen Eindruck, wie es scheint, doch ziemlich spät erst gewonnen. Er konnte nicht leugnen, daß hier eine Lücke auch in seinem Lehrsystem geblieben sei. Wenn er aber dieses Zugeständnis mit dem Bedauern begleitet, daß er das Übersehene nicht wohl jetzt „geschwind noch (!) nachholen" könne, so kann man sich der verwunderten Frage nicht enthalten, was wohl den „Regenerator der protestantischen Lehrwissenschaft" möchte abgehalten haben, erst noch einmal eine Revision seines ganzen Systems zu unternehmen und zu sehen, ob sich dieser Mangel an Licht nicht bis ins Innerste des Gedankensystems hineinziehe. Denn solche Ahnungen pflegen immer auch Mahnungen zu sein, an verborgene Schäden zu denken, die möglicherweise noch da sein könnten. Und sie sind meist von größerem Ernste als man sich

denkt. Es kann sich um eine Achillesferse handeln, die dem Helden selbst das Leben kostet.

Wir haben schließlich noch auf einen Umstand in der Geschichte unsres Dogmas hinzuweisen, der in seiner Art ebenso bezeichnend ist für die Stellung der heutigen Wissenschaft zu diesem Lehrartikel, wie für das Ende des ersten theologischen Zeitalters das Schweigen der ersten Kirchenversammlung über denselben. Es ist die außerordentliche Armut an Monographien über den heiligen Geist. Fehlt es auch keineswegs an einzelnen und zum Teil bedeutenden Arbeiten dieses Inhaltes, so steht doch vor allem ihre Zahl in gar keinem Verhältnisse zu der Größe und dem Umfang der theologischen Aufgaben. Nun wird man aber nicht fehl gehen, wenn man von der Ansicht ausgeht, daß eine rege Teilnahme für eine wissenschaftliche Frage sich nicht bloß in den zusammenfassenden Lehrbüchern oder in Sammelwerken, welche letztere auf Vollständigkeit des Stoffes zu sehen eine besondere Veranlassung haben, aussprechen müsse, sondern notwendig auch in jenen Einzelstudien, in welchen namentlich jugendlich frische Arbeitskräfte ihre Befähigung zu höheren Leistungen zu erproben pflegen. Welche Lücken wären in andern theologischen Wissenschaftszweigen zu beklagen, wenn die reiche Entfaltung monographischer Litteratur nicht den Gesamtwerken zur Seite ginge, um da und dort neue Bahnen zu brechen, die Fundamente tiefer legen zu helfen, zur konstruktiven wie dekorativen Vollendung des wissenschaftlichen Baues wertvolle Beiträge zu liefern! Das ist nun aber in unserm Falle noch kaum recht begonnen. Die einzige Sonderbearbeitung, die auf eine tiefere und weiter ausgedehnte Forschung angelegt war „die Lehre vom heiligen Geiste“ von K. A. Kahnis (damals in Breslau) 1847 ist bei ihrem ersten Teile stehen geblieben. Der berühmte Theolog, der wohl auch die Mittel in hervorragendem Maße besaß, um in diesen unsicher und wenig lohnend geachteten Gegenden als ein Wegbereiter aufzutreten, hatte sich zum Ziele gesetzt, das, wie auch er sagt, „auffallend vernachlässigte“ Thema nach der biblischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen und dogmatischen Seite durchzuführen. Die Geschichte seiner Schrift ist aber für die Sache selbst wirklich lehrreich und anregend. Er findet den Gegenstand, nachdem er ihm näher getreten, in ganz besondrer Weise schwierig, hauptsächlich wegen der Vielseitigkeit

des Begriffes. Seine Ergebnisse geraten ihm anfangs immer mehr negativ. Eine Disputation mit den damaligen „Lichtfreunden" hilft ihm vorwärts. Testium nubes magis juvant, quam luciferorum virorum importuna lumina. Gott habe ihn zur Klarheit geführt; die Kirchenlehre habe sich ihm bewährt. Doch wollte er die Bibellehre nicht in allen Punkten feststellen, sondern die Stellung nachweisen, welche der heilige Geist in der Entwicklung des Wortes Gottes Alten und Neuen Bundes einnimmt. Dabei wandelt ihn ein Gefühl an, wie wenn man am Vorabend einer neuen Geistesausgießung stände. Aber die Morgenröte, sagt er, wolle nicht kommen. — Der große Blick von dem speciellen Thema über die Grenzen der Wissenschaft in das Gesamtleben der Kirche hinaus ist für die Sache wie für den Mann charakteristisch. Es ist ihm aber nicht beschieden gewesen, die erwünschten Wasserströme über das dürre Gefilde sich ergießen zu sehen. Seine exegetische „Grundlegung" Kap. 1—3 bewegt sich in den bisherigen Geleisen. Da er im wesentlichen den subjektivistischen Ausgangspunkt Schleiermachers teilt und die letzte Entscheidung über die maßgebenden Grundbegriffe der Philosophie anheim giebt, so bleibt es bei ihm ungeachtet vieler überraschenden Blicke in die Schrift hinein bei der intellektuellen und moralischen Gestaltung des Begriffs vom heiligen Geiste, verbunden mit mehrfachen Versuchen über Schleiermacher hinauszukommen, aber ohne Gestaltung eines Gesamtbildes und ohne einen Versuch, die brennende Frage betreffend die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit des Geistes zu einer biblischen Lösung zu führen. Ein viertes Kapitel stellt eine Vergleichung an zwischen dem Geiste des Christentums und des Heidentums. Im zweiten Buche wird zuerst das Verhältnis der Kirche zum heiligen Geiste im allgemeinen besprochen, dann folgt der Anfang einer dogmengeschichtlichen Darstellung, der aber nur bis zu den ersten Kirchenvätern reicht und dann mit dem Ausblick von der spärlichen Ernte des ersten Zeitraums auf die folgende Epoche abschließt, in welcher die reichste Entwicklung dieser Lehre stattgefunden habe. Damit schließt das Buch. Außer Kahnis hat nun Gloël (damals Privatdozent und Inspektor des schlesischen Konviktes zu Halle) durch eine Schrift über „den heiligen Geist in der Heilsverkündigung des Apostels Paulus", Halle a. S. 1888, sich um die Förderung der Untersuchung eingehender angenommen. Auch er

findet, daß kaum ein Glied der christlichen Gesamtanschauung von der Theologie — auch von der biblischen — so vernachlässigt worden sei. Er selbst hat nur einen Teil des Stoffes für sich ausgewählt. Bei der Beschränkung seines Zieles auf den einzelnen apostolischen Lehrbegriff kommen die Grundgedanken der Offenbarung nicht an die Reihe, und ist lediglich für die neutestamentlichen Erörterungen ein allerdings vielfach wertvoller Beitrag geliefert. Der Kardinalpunkt der jetzt notwendigen Forschungen, das Attribut der Persönlichkeit, ist schon damit auf die Seite geschoben, daß zwar der bildliche Verstand solcher Termini bei Paulus wie die, daß der heilige Geist „will, erforscht, austeilt ꝛc." für unmöglich erklärt, eine persönliche Wechselwirkung zwischen den Kindern Gottes und dem Geiste Gottes als wirklich paulinische Lehre festgehalten, aber andrerseits die Idee einer von Gott und Christus unterschiedenen Persönlichkeit mit Selbstbewußtsein und Selbstentscheidung dem Apostel abgesprochen wird, so daß man von dem Gesamterfunde keineswegs befriedigt sein und nur den Eindruck von dem schwebenden Zustande, in welchem sich hier die Angriffe immer wieder zu kennen geben, in verstärktem Maße mitnehmen kann. Eine Inauguraldissertation von Gunkel: „die Wirkungen des heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus" (Göttingen 1888) hat sich zur Aufgabe genommen, die Gloëlschen Ausführungen zu prüfen. Sie kommt zu dem Resultate, daß die Apostel überhaupt keine Lehre vom heiligen Geiste hatten und nur Wirkungen kannten, die sie auf ihn zurückführten. Die negativen Schlußsätze in betreff der wirklichen Existenz des Objektes kehren also auf diesem Felde der Theologie bald von dieser bald von jener Seite, bald mit mehr, bald weniger Ansprüchen auftretend wieder. — Zu einer größeren wissenschaftlichen Bewegung ist noch nirgends ein Anlauf genommen.[1])

Die letzte Antwort auf unsre Erkundigung nach dem Beitrag, welchen die neue Periode deutscher Wissenschaft zur Lösung eines der tiefsten Rätsel unsrer Kulturgeschichte geleistet hat, ist also in der Hauptsache eine negative. Eine Lösung ist nicht nur nicht

[1]) Einzelne Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften über unsern Gegenstand sind mir zu meinem Bedauern nicht zugänglich gewesen.

vollbracht, nicht angebahnt und vorbereitet, nicht gefördert, sie ist nicht einmal ernstlich versucht worden. Wir haben es — man sollte das im voraus gar nicht für möglich halten — um Albrecht Ritschls Worte zu gebrauchen, mit einem Übersehen zu thun, das sich nicht als sporadischer Mangel in diesem oder jenem Systeme findet, sondern über mehr als ein Jahrtausend sich erstreckt, sofern thatsächlich mit dem christlichen Altertum, mit der altkatholischen Kirche der Erkenntnistrieb in der Richtung der biblisch-theologischen Spekulation aufhörte und bis auf den heutigen Tag nach der Seite der Pneumatologie nicht mehr erwachte, einzelne zerstreute Versuche abgerechnet, die, wenn auch an sich wertvoll, doch weder als Früchte einer wiedergekehrten allgemeinen Lebensregung auf diesem Felde, noch als Keime einer beginnenden Aussaat und als Vorarbeiten zur Bebauung des brachliegenden Feldes erkannt worden sind. Am wenigsten scheint es begreiflich, daß auch solche positive Theologen des jetzigen Geschlechtes, welche eine neue Entwicklungsperiode gläubiger Schriftforschung unzweifelhaft über die evangelische Kirche heraufgeführt haben, J. T. Beck und Rich. Rothe, auf ihren Gängen die Lehre vom heiligen Geiste mehr nur gestreift haben, als daß sie auf die letzten Schriftgründe zurückgehend und die geoffenbarte Lehre in ihrem erhabenen und tiefsinnigen Zusammenhang darlegend, die Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und der Erkenntnis Gottes auch nach dieser Seite hin hätten ihre Fülle und ihr Licht über die Christenheit ausbreiten lassen. Sie waren dazu um so gewisser auf dem Wege, als ihrem klaren Geiste die Theosophie Böhmes, Oetingers und der ganzen Bengelschen Schule als ein wirklicher Stern erster Größe am Himmel der deutschen Theologie und Philosophie vollkommen bekannt und bedeutend geworden war und in dem weiten Horizont ihres gläubigen Denkens auch die Naturwissenschaft eine so wichtige Stelle sich errungen hatte. Denn daß ohne die letztere Hilfe ein allseitiger Begriff des Geistes überhaupt, namentlich aber des göttlichen Geistes nicht zustande kommen kann und daß mit Schelling, Baader und anderen dem geist- und glaubensvollen Schlesier die Thore des akademischen Wissens viel weiter als bisher geöffnet werden müssen, das ist ja glücklicherweise nicht mehr bloß die Ansicht einzelner Liebhaber von Geistesrätseln und mystischen Gefühlshochgenüssen, sondern es ist eine Überzeugung, die sich in die

öffentliche Arena der Wissenschaft Bahn gebrochen hat und deren segensreicher Einfluß auf die Theologie unsrer Tage nicht lange mehr ausbleiben wird.

Wir sind also, wie wir mit diesem eben geschehenen Ausblick dargelegt haben, nicht der Meinung, daß, was schon sehr lange so war, auch künftig so sein müsse. Wir halten einen Fortschritt in diesem Teile des Schriftverständnisses für möglich und für eine dringende Forderung unsrer Zeit. Aber es kann nicht schaden, wenn wir uns vorderhand noch einen Gesamteindruck von der Stufe bilden, auf welcher wir stehen. Wenn das fünfte und sechste Jahrhundert, also das erste Drittel der christlichen Zeitrechnung, auf dem höchstgelegenen Felde der Glaubenswissenschaft mit einem solchen Facit abschloß, das, wie das Symbolum Quicunque, von mehr als einer Generation bildungsfroher und freiheitliebender Geister das Zeugnis der Denkwidrigkeit erhalten hat, wenn es damit abschloß, nachdem der allzu spröde und hart erscheinende Stoff mit allen Mitteln fleißiger und geisteskräftiger Werkthätigkeit bearbeitet worden war, ohne daß es gelungen wäre, denselben in die Gestalt eines Kunstwerkes von idealer Wahrheit und Schönheit umzubilden, wenn ein Blick auf den Reichtum geistigen und geistlichen Lebens, der in jenen altchristlichen Forschungen sich spiegelt, jeden unbefangenen Beobachter überzeugen muß, daß kein künftiges Zeitalter reichere Mittel besitzen wird, um diese Probleme zu lösen, wenn der offenkundige Beweis für die Richtigkeit dieser Voraussicht schon darin gegeben scheint, daß, wie wir oben hervorgehoben haben, die biblische Forschung des neunzehnten Jahrhunderts materiell mit einer Hypothese sich begnügen muß, welche genau ebenso schon anderthalb Jahrtausende zuvor hat hinreichen müssen, um den Hunger und Durst nach vollkommener Gotteserkenntnis vorläufig zu stillen und wenn endlich, eine der zweifellos fundamentalsten Fragen der christlich wissenschaftlichen Gotteserkenntnis fast immer nur im Gefolge andrer Lehrstücke sich geltend machen durfte und anderthalb Jahrtausende fast unberührt liegen bleiben konnte, bis die Wissenschaft sich zu erinnern anfing, daß noch ein Stück Arbeit von unbekannter und wahrscheinlich unermeßlicher Ausdehnung übrig geblieben sei, und — wenn in diesen Eindrücken die Summe dessen enthalten ist, was die christliche Wissenschaft bis jetzt aus der Wurzel des dritten Artikels in ihrem apostolischen

Bekenntnisse zu Tage gefördert hat: dann hätte man doch wohl alle Ursache, sich zu fragen, ob es denn überhaupt hier noch etwas zu arbeiten gebe, ob nicht alle Zeichen darauf hinweisen, daß man an der Grenze menschlichen Fragens und Suchens stehe und ob es nicht vielmehr geraten sei, mit den bereits genannten gläubigen Bibeltheologen den mutlosen Anker des „non liquet“ auszuwerfen oder — damit wir die „Analogie des Glaubens“ in unsrer Rede nicht mißachten — daß wir unsre Wünsche und Hoffnungen in diesem Teile ausschließlich dorthin zu richten haben, wo wir Gott erkennen werden, wie wir von ihm erkannt sind? — Ein solcher Rückzug jedoch von einer Unternehmung, die dem einfältigen Drang nach vollkommenerer Erkenntnis Gottes ihre Entstehung verdankt, ist unmöglich, sobald es klar ist, daß der Geist selbst, der in der Christenheit waltet, nach dem Aufgang und nicht nach dem Untergang deutet. Das Losungswort der heutigen Christenheit hallt aber deutlich den Namen des heiligen Geistes wieder. Es ist ein starkes, weitverbreitetes Verlangen erwacht, in diese Geheimnisse des göttlichen Wesens neue und hellere Blicke zu thun. Solche Regungen stammen nicht vom Fleisch und Blut. Sie sind von dem Vater im Himmel selbst in der Seinigen Herz gelegt. Der erwachende Durst ist ein Zeichen, daß die Quellen fließen und nicht ferne sind von einem jeden, der daraus trinken will. Diesem Zuge folgen auch wir.

Es wird ja kein besonnener Theologe an diese Arbeit mit der Hoffnung sich heranwagen, den Schlüssel zur endgültigen Eröffnung all der Rätsel zu finden, welchen so viele Jahrhunderte vergebens gesucht haben. Wie aber? wenn dieses Suchen an und für sich schon ein Irrtum gewesen wäre? wenn man, wie das in geistlichen und göttlichen Dingen gar nichts Unerhörtes ist, gesucht hätte, was schon gefunden war? Uns wenigstens will es bedünken, die Annahme, daß ein so unbedingt wichtiger und ganz unentbehrlicher Teil der allein seligmachenden Wahrheit allen christlichen Geschlechtern nur wie ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch von Gott übergeben worden sei, lasse sich mit der Vollständigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Selbstoffenbarung in keiner Weise vereinigen. Die Lehre vom heiligen Geiste gehört aber zweifellos zum Ganzen dieser seligmachenden Wahrheit. Wenn es sich dabei auch nur um Dinge der höheren Erkenntnis, um die Gnosis sich

handeln sollte, die nach des Apostels ausdrücklichem Wort eine Gabe, also nicht jedermanns Ding ist (1. Kor. 12, 8 ff.) so gehört doch die Gnosis zum Ganzen der Offenbarung Gottes an die Menschen. Es ist aber keine Rede davon, daß dieses Lehrstück nur ein esoterisches Gut der höheren geistlichen Erkenntnis wäre. Es kommen bei demselben Gegenstände zur Sprache, die zur Grundlage jedes Christentums, auch des unmündigsten, gehören. Der heilige Geist ist der Leiter und Begleiter aller christlichen Entwicklung vom Kinderglauben und Kindergebet an bis zu den höchsten Kundgebungen prophetischer und apostolischer Erleuchtung. Seine Versöhnungs- und Heiligungsarbeit beginnt auf der untersten Stufe eines Sünderlebens, das zum ewigen Leben in Christo errettet werden soll und durchwaltet gleichzeitig die gewaltigsten und umfassendsten Bewegungen der Völker, die in den Bereich des Lichtes Christi eingetreten sind. Und das alles soll nun mehr oder weniger seinem Wesen nach von einer undurchdringlichen Rauchwolke bedeckt sein, in welche die Majestät Gottes sich gehüllt hätte! Wo in der Schrift haben wir denn eine Andeutung davon, daß die Offenbarungen Gottes hinter dem unbeweglichen Vorhang eines so folgenschweren Vorbehaltes geschehen seien?

Wir lesen wohl in den Abschiedsreden Jesu, daß er seinen Jüngern weitere Aufschlüsse über sich selbst und sein Reich für eine spätere Zeit in Aussicht gestellt habe. „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen", sagt er Joh. 16, 12. Das war aber doch augenscheinlich nur auf den jetzigen Augenblick bezogen. Daneben steht die Verheißung: „Wenn der Geist der Wahrheit komme, der werde sie in alle Wahrheit leiten" (εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, also recht eigentlich in die ganze, volle Wahrheit) V. 13. Konnte von dieser allumfassenden Wahrheitsmitteilung diejenige ausgeschlossen sein, die ihn, den Geist Gottes selbst betraf? Die Apostel rühmen sich nachher, den Geist empfangen zu haben, der alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit, erforsche. Durch ihn sei die geheime, verborgene Weisheit Gottes, welche Gott zu unsrer Herrlichkeit zuvor verordnet hatte, den Erwählten Gottes aufgeschlossen. 1. Kor. 2, 7. 10. Wo ist hier eine Spur davon, daß das Wesen des heiligen Geistes nicht in den Bereich dieser Offenbarungen gehöre? Wie soll man sich denn auch eine solche Trennung zwischen Gott und seinem

Geiste vorstellen? Ist Gott eins mit seinem Geiste, so kann ungeachtet des Gegensatzes, der wiederum zwischen beiden bestehen muß, in Beziehung auf Gott nichts, was zu seinem Wesen gehört, bejaht werden, was nicht in betreff des heiligen Geistes ebenso zu bejahen wäre, und von diesem nichts verneint, was nicht auch von jenem verneint werden müßte. Die drei Personen der Dreieinigkeit müssen hinsichtlich ihres Offenbarseins als der Folge der Menschwerdung Gottes in Christo einander vollkommen gleichgesetzt werden. Wo nicht, so fällt der ganze Offenbarungsbegriff in sich selbst zusammen. — Schmid erläutert sein abschließendes Urteil mit dem Hinweis auf die Lehre vom Vater und vom Sohne. Der Vater, sagt er, sei im Sohne, der Sohn im Geist offenbar, der Geist aber werde offenbar in der Kirche. Nun habe aber die Kirche die Zeit ihrer Vollendung noch zu erwarten. Folglich könne die Offenbarung des Geistes ebenfalls noch keine abgeschlossene und vollendete sein. Allein wohin geraten wir mit dieser Schlußfolgerung? Wenn der Sohn im Geiste geoffenbart sein soll, dieser selbst aber bis heute nur anfangsweise, bruchstückartig, oder wie man's nennen will, geoffenbart ist, wo bleibt dann die vollkommene Offenbarung des Sohnes? In einem Halbdunkel, im Dämmerlichte kann doch der sein Wesen uns nicht zu erkennen geben, von dem der Apostel jubelnd rühmt, daß uns gegeben sei, die Klarheit seines aufgedeckten Angesichtes in uns selbst sich spiegeln zu sehen (2. Kor. 3, 18). Ist aber der Sohn im Geiste nicht vollständig offenbar, so ist es auch der Vater nicht im Sohne.

Es ist ferner ein unrichtiger Standpunkt, wenn man davon ausgeht, daß die Erscheinung des präexistenten Gottessohnes in der Welt darum eine ganz offenbare sei, weil sie geschichtlich geworden sei. Auch die Offenbarung des Sohnes ist in einem wesentlichen Betracht wirklich noch unvollendet. Solange Christus noch nicht wiedergekehrt ist, die Lebendigen und die Toten zu richten, und nach Überwindung des letzten Feindes, des Todes, das Reich dem Vater zu übergeben, damit dieser alles sei in allen: so lange ist die Erschließung der Gottmenschheit des Sohnes auch noch nicht an ihrem letzten Ziele angelangt. Man bedenke nur, welche unermeßliche Perspektive einer persönlichen Entfaltung des Wesens Christi selber an sich schon durch die Auferstehung

eröffnet ist, auf welche großartige Veränderungen seiner Person die wenigen Streiflichter schon hindeuten, welche in den mancherlei Erfahrungen der Jünger von dem erhöheten Heilande uns vor Augen kommen. Man vergesse insbesondre auch nicht, welch ein weiter Abstand zwischen der jetzigen Stufe dieser Offenbarung Christi und der letzten beim Weltende sich aufthut, wenn man doch täglich erlebt, daß schon die Thatsache der leiblichen Auferstehung Christi aus dem Grabe und seine wirkliche persönliche Existenz in der jenseitigen Welt ein Gegenstand des Zweifels und des Spottes ist. Nicht umsonst sagt ja Paulus Kol. 3, 3: unser Leben sei verborgen mit Christo in Gott. Sogar von einem Mangel oder Rückstande der Offenbarung Christi redet Paulus. Denn er beschreibt das Leiden Christi, der seines Leibes, der Kirche Haupt ist, als ein solches, dessen ὑστερήματα durch die Trübsale vollends erstattet werden müssen, welche über die Glieder jenes Leibes, sonderlich die Erstlinge des Glaubens, die Apostel u. a. ihrer Art kommen (ib. 1, 24).

Daß schließlich auch die Offenbarung des Vaters bis jetzt nicht eine in jedem Sinne vollendete heißen kann, zeigt die geheimnisvolle Stelle 1. Kor. 15, 24—28 deutlich genug. Wenn noch eine Periode des Reiches Gottes zu erwarten ist, deren Hauptmerkmal darin besteht, daß Christus alle ihm bisher übertragen gewesene Gewalt über Himmel und Erde in die Hände dessen zurückgiebt, von welchem er sie anfangs empfangen hatte, so giebt es Veränderungen in der Stellung des Vaters zu dem ewigen Gottessohne und eben damit auch zu der ganzen Kreatur, die jetzt noch weit über unsern Gesichtskreis hinausliegen, angesichts deren aber keine Rede davon sein kann, daß wir jetzt schon einer vollendeten Offenbarung des Vaters uns zu rühmen hätten.

In verstärktem Maße kehren die Aufforderungen zur Erneuerung der Schriftforschung in unserm Dogma wieder, wenn man einen Blick über die ganze Schrift hinwirft und die Eindrücke zusammenfaßt, welche schon eine oberflächliche Betrachtung der hieher gehörigen Stellen hervorruft. Wir haben zuvor darauf hingewiesen, daß der Geist Gottes an den entscheidendsten Punkten der Offenbarung eine ausgezeichnete Bedeutung in Anspruch nehme, sofern er am Anfang bei der Schöpfung der Welt, in der Mitte der Geschichte des Reiches Gottes, bei dem Eintritt der Erlösung,

und dann am Ende der Welt als die höchste bewegende Macht auftritt. Das kann an sich schon nicht zufällig sein. Jeder, der diese exegetische Thatsache gewahr wird, muß von der Ahnung ergriffen werden, daß in dem heiligen Geiste die Bewegungskräfte liegen, durch welche das ganze Offenbarungswerk Gottes in Gang gesetzt, von einem Stadium der Entwicklung zum andern fortgeleitet und dann zu seinem endlichen Abschlusse gebracht wird.

Zu diesen großen Richtpunkten gesellt sich die Menge der Schriftworte, welche vom heiligen Geiste oder vom Geiste Gottes zeugen, und sich über die verschiedenen Gebiete der sichtbaren und unsichtbaren Werke Gottes verteilen, so daß vom Äußerlichsten und Niedrigsten anfangend bis zum Innerlichsten und Erhabensten fortgehend nichts unberührt bleibt, was mit dem Namen Gottes, sei es als des Urhebers von allem Sein, oder als dessen, der lauter Geist, lauter Licht und lauter Liebe ist, irgendwie in Verbindung getreten ist oder treten kann. Die Größe und die Kleinheit, die Einheit und die Vielheit, die in diesem Begriffe des Geistes Gottes enthalten ist, sind beide ein gleich wertvoller und fruchtbarer Gegenstand der Untersuchung mit den Mitteln der Wissenschaft.

Das sind die Angeln, in welchen sich die hohen Thore des Reiches Gottes drehen. Wenn sie sich aber erschließen, so eröffnet sich ein Durchblick von unermeßlicher Tiefe, und einer eben solchen Großartigkeit und einem Reichtum der einzelnen Gebilde und Kräfte — ein Firmament, möchten wir sagen, geistleiblicher oder leiblichgeistiger Schöpfungswelten, das durch seine Harmonie im ganzen wie durch die Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen die Vermutung einer überaus vollkommenen Gesetzmäßigkeit neben einer wie schrankenlos sich darstellenden Freiheit erweckt und der wissenschaftlichen Forschung größere Entdeckungen verspricht, als je die Wunder des gestirnten Himmels dem denkenden Menschengeiste zu enthüllen gegeben haben.

Nicht von solchen Aufschlüssen also handelt es sich, wie sie durch die Entdeckung neuer Erdteile vor Jahrhunderten den gebildeten Völkern zu teil geworden sind. Wovon wir reden, das sind Dinge, welche von jeher, seit es ein Neues Testament giebt, vor den Füßen jedes einfachen gläubigen Christen gelegen haben und noch liegen. Es sind Schätze des wissenschaftlich gebildeten Christentums, die um gewisser hergebrachter, unerwiesener Voraus-

setzungen willen nicht gesammelt, geordnet und verarbeitet wurden, Goldminen, möchten wir sagen, die längst zugänglich waren, die man aber abzubauen sich nicht entschließen konnte, weil man ihnen die Mächtigkeit nicht zutraute, die sie in der That besitzen. Der Mangel liegt — das wünschen wir darthun zu können, — auch diesmal nicht in dem, was Gott uns gegeben hat, sondern in dem, was wir bis jetzt zu empfangen imstande waren. Es liegt in dem zu geringen Glauben an uns selbst, an die Schrift und an den Abgrund der Weisheit und der Wahrheit, vor welchem wir standen. Das hoffen wir mit Gottes Hilfe nachzuweisen.

Grundlegung.

Wir schicken einige Worte der Rechenschaft über die wissenschaftlichen Grundanschauungen voran, von denen wir ausgehen, und durch welche unsre Aufgabe begrenzt ist. Die Lehre vom heiligen Geist ist ein integrierender Teil der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit und sie ist daher auch in beständigem Hinblick auf diese zu erörtern. Das kann jedoch nicht heißen, daß wir eine vollständige Trinitätslehre voranzustellen haben. Eine solche würde sich aus der Zusammenfassung der drei Lehrstücke vom Vater, vom Sohne und vom heiligen Geiste ergeben müssen. Von denselben liegt uns nur das dritte zur Bearbeitung vor. Bei dessen Abschlusse würde es sich zeigen, ob dasselbe einen umgestaltenden Einfluß auf die beiden andern ausübe und es wäre im bejahenden Fall darüber Klarheit zu gewinnen, welche Gestalt die ganze Trinitätslehre nunmehr anzunehmen hätte. Für die gegenwärtige monographische Bearbeitung der Pneumatologie und zwar zuerst nur in ihrer biblischen Erscheinung, werden wir die kirchliche Trinitätslehre als gegebenen festen Punkt vorläufig annehmen und die Lehre vom heiligen Geiste an die damit gezogenen Richtlinien sich anschließen lassen.

Die kirchliche Wissenschaft bewegt sich in Sachen des Trinitätsbegriffes zwischen zwei Polen, welche an sich selbst einander entgegengesetzt sind, gleichwohl aber zur Einheit verbunden werden müssen, und behufs dieser Einheit einander gegenseitig fordern. Diese beiden Pole sind: die ontologische und die ökonomische Dreieinigkeit. Die ontologische Trinität wird von der Kirche als derjenige Pol ihres Bekenntnisses von Gott erkannt, welcher der Natur

der Sache nach nur eine eingeschränkte, sehr bald in das Dunkel einer uns für jetzt unzugänglichen Sphäre des Seins sich verlierende Erkenntnis darbietet. Die göttliche Dreieinigkeit begegnet uns in der heiligen Schrift zunächst und überwiegend nach ihrer Offenbarungsseite. Die erste Stelle, wo ihre Spuren zum Vorschein kommen, ist der Anfang alles Seienden und Werdenden, die Erschaffung der Welt. Von einer Wesenstrinität sagt uns die Bibel unmittelbar nichts Näheres. Sie nimmt nirgend einen Anlauf, uns genauer darüber zu unterrichten, wie wir Gott uns zu denken haben, ehe denn die Welt war. Es fehlt nicht an einzelnen Andeutungen, gleichsam an punktierten Linien, welche über die Grenze der zeitlichen Selbstdarstellung Gottes hinausreichen. Daß die Welt nicht von Ewigkeit dagewesen, daß also die Schöpferthätigkeit Gottes nicht als zu seinem Wesen schlechthin gehörig angesehen werden darf, daß nicht eine ewige Welt als Korrelat des Gottesbegriffes zu denken sei, das ist in Stellen wie Ps. 90, 2 („ehe denn die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit") klar bezeugt. Man kann versuchen, an den letzteren Ausdruck מֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם die Idee eines der geschaffenen Zeit entsprechenden räumlichen Seins anzuknüpfen. Man kann sagen, wo das bei Gott gesetzt werde, das dem Nacheinander ähnlich sei, da müsse auch etwas gesetzt werden, was unter den Begriff des Raumes falle und dem die Mehrheit in eben dem Sinne eigne wie jenem Nacheinander. Ein derartiger Gedanke liegt immerhin in der öfters wiederkehrenden Redeweise: die Himmel der Himmel oder aller Himmel Himmel (Deut. 10, 14; 1. Kön. 8, 27; Neh. 9, 6, vgl. 2. Kor. 12, 2; Eph. 4, 10), ja schon in der Mehrheitsform שָׁמַיִם, *οὐρανοί* angedeutet. Nur daß in dieser Vorstellung die untere Welt nicht eingeschlossen ist, also das Prädikat der Unendlichkeit nicht in seinem vollen Sinn angebracht wäre. Es müßte also eine Formel wie „die Unendlichkeiten der Unendlichkeiten" den Äonen an die Seite gestellt werden. Aber für einen derartigen Begriff fehlt die Anknüpfung in der Sprache der Bibel. Und damit ist auch der ontologischen Spekulation eine Schranke angewiesen, die sie nicht überschreiten kann.

Bei der Ausbeutung der heiligen Schrift werden wir das Alte und Neue Testament als in der Hauptsache vollkommen ebenbürtige Zeugnisse Gottes von sich selbst und seinen Werken

behandeln. Die Einheit und sachliche Übereinstimmung beider ist uns durch den Gebrauch gewährleistet, den Jesus selbst vom Alten Testamente gemacht hat. Er hat die Schrift als ein unantastbares Wort Gottes angesehen, als ein Wort, das nicht gebrochen werden kann. Er hat sein Kommen in die Welt, sein Leiden, seinen Versöhnungstod und seine Auferstehung, also das ganze Erlösungswerk in Mose und den Propheten voraus verkündigt gefunden und es als eine nicht unverschuldete Erkenntnisschwäche bezeichnet, wenn seine Jünger nach allen von ihm dazu empfangenen Anleitungen es nicht auch finden konnten. Welcher Art seine Aufschlüsse waren, läßt sich teilweise aus den Erläuterungen entnehmen, welche die Apostel zu der alttestamentlichen Geschichte gaben. — Jesus selbst hat seine Heranbildung zum vollkommenen Offenbarer Gottes durch das Alte Testament erhalten und, abgesehen von der inneren Leitung des heiligen Geistes, nur durch dieses. Das verbreitet eine große Helle über die Bedeutung des Alten Testamentes. Wenn es eine Zeit gab, innerhalb welcher der Geist Jesu aus dem Geiste des Alten Testamentes sein inneres Leben sog, so hat das Alte Testament in dieser Zeit den Geist des Neuen sogar überragt. Daß das im vollen Sinne einer menschlichen Entwicklung zutraf, zeigt die Geschichte des zwölfjährigen Knaben im Tempel und was das Evangelium an dieselbe anknüpft. Allmählich hat sich dieses Verhältnis insofern umgekehrt, als nach erreichter Mannesreife und vollendeter Ausrüstung mit dem Geiste des Vaters der Sohn auf die Stufe des allein vollberechtigten und befähigten Auslegers, also in gewisser Weise über das Alte Testament sich erhob. Aber nur um darin auszuscheiden, was seiner ganzen Bestimmung nach zeitlich und jetzt alt und überjahret war. Vor der göttlichen Inspiration Moses und der Propheten hat er sich stets gebeugt. Denn es war seines Vaters Wort, und „der Vater", spricht er, „ist größer denn ich" (Joh. 14, 28). Was in so solenner Weise von dem Herrn selbst als maßgebend für alle Zeiten erkannt worden ist, kann dem Neuen Testamente in keinem wesentlichen Punkte nachgesetzt werden.

Im ersten Korintherbriefe 10, 1—4 hat Paulus den großartigen Zusammenhang und die unvergleichliche Harmonie der beiden Testamente in überraschenden Zügen dargelegt. Christus

ist ihm die eigentliche Substanz des Alten Testamentes und zwar schon unter dem Gesetz, beziehungsweise noch vor demselben. Die Väter waren alle unter der Feuerwolke, sagt er. Die Feuerwolke ist der in Israel leiblich aber im geheimen gegenwärtige Gottesoffenbarer. Unter seinem Schatten, in seinem strahlenden Lichte, bedeckt von seiner Herrschermacht, vor welcher die Feinde zu Boden stürzen, haben sie ihre ganze Bahn von Ägypten durch die Wüste bis Kanaan durchmessen. Sie haben alle vorbildlicherweise die Taufe erhalten, nicht eine Johannestaufe, sondern eine Taufe mit dem himmlischen Feuer und mit dem irdischen Elemente, dem Wasser des Meeres. Sie sind mit dem Manna, als einer geistlichen Speise genährt, mit dem wunderbaren Quell aus dem Fels, also mit einem geistlichen Tranke, getränkt worden. Durch das alles kamen sie in eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit der Gemeinde der Zukunft, der Kirche Christi. Das beide verbindende Element aber war der persönlich, nur unerkannt und geheimnisvoll gegenwärtige Christus. Mit diesen Aussprüchen, in denen Paulus die größten Gesichtspunkte darlegt, unter welchen die Geschichte des Reiches Gottes aufgefaßt werden kann, ist dem Alten Testamente sein wesentlicher und innerster Charakter, der neutestamentliche, mit Nachdruck gewahrt. Sie würden an sich schon hinreichen, uns auf denjenigen Standpunkt zu erheben, auf welchem allein die vollkommene Überschau über die beiden Testamente erreicht werden kann. — Es ist aber im Neuen Testamente zur Gotteslehre und Heilswahrheit auch nichts hinzugekommen, was das Alte Testament nicht mindestens seinen lebenskräftigen Anfängen nach schon in sich schloß. Den sonst hiefür beigebrachten Beweisen z. B. in betreff der Trinitätslehre selbst, der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung u. a., reihen wir noch einige weitere Merkmale an, die vielleicht noch nicht genugsam zur Geltung gekommen sind. Der Horizont beider Testamente ist nach Ausdehnung und Abgrenzung ein und derselbe. Mit der Erschaffung der Welt d. h. des Himmels und der Erde beginnt das erste Buch Mose. Der Kreis der göttlichen Weltherrschaft umfaßt durch das ganze Alte Testament hindurch diese beiden weitesten Gebiete des endlichen Seins. Die Vorbereitung der Erlösung besteht darin, daß Himmel und Erde in Bewegung gesetzt werden (Hagg. 2, 6; Heb. 12, 26). Der letzte am weitesten tragende Prophetenblick sieht einen neuen

Himmel und eine neue Erde (Jes. 65, 17; 66, 22). Das Neue Testament beschreibt den gleichen Kreis des göttlichen Wirkens. Das Zusammenkommen des Himmels und der Erde bildet seinen Anfang. Der Erlöserslauf Jesu hebt an in den fernsten Tiefen der ewigen Welten, und schließt in denselben. Die letzte Fernschau des neutestamentlichen Sehers (Offb. 21, 1) eröffnet dem Glaubensauge die neue Welt, die Jesajas schon gesehen. Der Gesichtskreis beider Testamente ist gleich unermeßlich und gleich klar und durchsichtig; er umfaßt alles, was gedacht und vorgestellt werden kann; es giebt keinen größeren. — Die Gottesidee des Alten Bundes steht der des Neuen in nichts Wesentlichem nach. Auch der neutestamentliche Geist kann von keinem erhabeneren Gott zeugen, als der alttestamentliche ist. Gottes schlechthin überweltliches Wesen, seine Freiheit von allen Schranken, die ihm äußerlich wären, wie seine Macht über alles, was nicht er selber ist, kann kein Apostel oder Evangelist in höhere Worte fassen, als der 113. Psalm, wenn er V. 5. 6 den Herrn schildert, wie er sich so hoch gesetzet hat, daß er auf den Himmel selbst, der doch sonst seine Wohnung heißt, herabsieht (wörtlich: der die Augen senkt, um das Niedrige zu sehen, das im Himmel und auf Erden ist). Die Worte, mit denen Salomo (1. Kön. 8) den Herrn anbetet, als denjenigen, welchen aller Himmel Himmel zu fassen nicht vermögend sind, lassen keinen Raum für eine noch großartigere Fassung des Gottesbegriffs nach der Seite seiner Natur. In der Bestimmung des Wesens Gottes nach seiner Freiheit von allen, auch gedachten, Schranken kann keine Philosophie das mosaische „Ich bin der Ich bin" (אֶהְיֶה, יְהוָה) zu überbieten suchen. Sie genügt dem neutestamentlichen Gottesbegriff in allen Teilen. Wenn Gott bei den Propheten und Sängern Israels zu tief in die Welt der Sichtbarkeit und Körperlichkeit herabgezogen scheint, so ist auf die Menschwerdung und das Eingehen in den Tod des Leibes hinzuweisen, als eine Stufe, die noch niedriger liegt als alle alttestamentlichen — vielfach allerdings poetisch-kühnen, aber wenigstens im höhern Sinne durchaus wahren und wesenhaften Anschauungen der alttestamentlichen Gottesmänner, — eine Stufe, unter welche ein Herabsteigen des wahrheitsgemäßen Gottesbegriffes ebenso wenig mehr möglich ist, als dort ein Hinaufsteigen über denselben. Denn ein Herabsteigen ist der Gottesidee ebenso

wesentlich als das Hinaufsteigen. Gott ist nicht nur hoch, sondern auch tief. — Die sittliche Erhabenheit der alttestamentlichen Moral muß als unübertrefflich für alle Zeiten der Menschheit prädiciert werden, wenn Jesus seine Sittenlehre lediglich als die vollgeistige Entwicklung dessen verkündigt, was Israel in den zehn Geboten empfangen hat, und wenn er demgemäß auch den Inhalt seiner eigenen Gebote Luk. 10, 27 f. in kein besseres oberstes Gesetz zu fassen weiß, als in dasjenige, das schon die mosaische Urkunde als den Inbegriff des Willens Gottes an den Menschen darstellt, nämlich daß der Mensch Gott über alles lieb habe und den Nächsten als sich selbst (3. Mos. 19, 18; 5. Mos. 6, 5). Das Zeremonienwesen und den ganzen Zaun äußerlicher Ordnungen, die von Anfang an nur zur Vorbereitung auf das Heil in Christo dienen sollten, mit diesen vorgenannten Bestandteilen des Alten Bundes in eins zusammenzuwerfen, ist ein unbegreiflicher Mangel an Einblick in den Charakter der ganzen Offenbarung. — Wir begegnen aber vor allem der Liebe Gottes selbst zu den Menschen durch das ganze Alte Testament hindurch in einer Gestalt, die über alles menschliche Denken geht, in Worten und Werken der persönlichen Zuneigung, der Geduld, der Fürsorge, der Versöhnlichkeit, der Hilfsbereitschaft, und andrerseits wieder einer Freude des Menschen an Gott und einer Innigkeit des Umgangs mit ihm, einer Stärke des Vertrauens auf ihn, die im Neuen Testamente durch nichts in Schatten gestellt worden ist. Es findet endlich der Gedanke der Erlösung, der Versöhnung und Rechtfertigung in jenem einen Ausdruck, der die tiefsten Bedürfnisse eines nach göttlichem Trost verlangenden Sünderherzens vollauf befriedigt und neben den schönsten, klarsten und erhabensten Worten des Evangeliums in der Gemeinde Christi stets ganz gleiches Recht genossen hat. — Was giebt es denn sonst noch für Fundamentalartikel der Gotteslehre, in welchen das Alte Testament dem Neuen unebenbürtig wäre? Es gehört in der That der ganze Stumpfsinn unsres heutigen Geschlechtes in geistlichen Sachen dazu, um solche Zeichen der Selbstbezeugung Gottes im Alten Testamente zu übergehen und zu mißachten. Was das Neue Testament vor dem Alten voraus hat, das ist eins: daß in jenem alles ans Licht geboren ist, was bei diesem durch die dunklen Schatten, nämlich eben die äußerlichen Gottesordnungen, noch teilweise verdeckt war, daß als Erfüllung

geschaut wird, was bis dahin noch Zukunftsbild und geheimnisvolle Hoffnung war. Es ist derselbe Wahrheitskreis, nur jetzt allenthalben hell geworden, weil die Sonne aufgegangen ist. Darin besteht das Wesen des wirklichen Fortschrittes bis auf den heutigen Tag. Einen Fortschritt über die Grundgedanken des Alten Bundes hinaus hat es damals nicht gegeben und giebt es heute noch nicht.[1])

Wir könnten uns für unsern nächsten Zweck damit begnügen, durch Ablehnung der Behauptung von einem Fortschritt in den Hauptlehren der Schrift uns die Bahn für eine gesündere biblische Theologie frei gemacht zu haben. Es ist aber ein unrichtiger Begriff vom Fortschritt überhaupt in unserem modernen wissenschaftlichen Denken so stark eingewachsen und schließlich zu einem Parasiten von solcher Ausdehnung geworden, daß man ihm auf jedem Schritte einer lebendigen Begriffsentwicklung begegnet. So dringt sich uns die Notwendigkeit auf, diese Lehre, ehe wir weiter gehen, einer allgemeinen Prüfung auf ihre Berechtigung zu unterwerfen. Der Nerv der Sache liegt darin, daß man als bewiesen voraussetzt, es gehe bei jeder Art von Wahrheitserkenntnis stufenweise vom Niedersten zum Höchsten, von dürftigen Anfängen zur letzten allseitigen Vollendung aufwärts, so daß je die vorausgehende Phase der geistigen Entwicklung durch die nachfolgende überholt, überwunden und, als nunmehr entbehrlich geworden, aufgesogen werde. Die Hegelsche Philosophie ist es insbesondere, welche dieser Weltanschauung einen so mächtigen Einfluß auf die Gedankenarbeit unsres Geschlechtes verschafft hat, daß auch in Dingen des Reiches Gottes jene spekulative Logik die Geister in ihrem Banne hält, welcher zufolge die Idee ihre Bahn nach den ihr immanenten Gesetzen gleichsam von selbst durchmißt, indem sie ein Moment des Begriffs um das andre aus sich herausseßt, um je das erste im zweiten, das zweite im dritten und alle zusammen im spekulativen Begriff oder in der Idee als in ihrer Einheit aufzuheben. Der so auf einem elementaren Punkte begonnene Prozeß wiederholt sich dann auf immer

[1]) Die Stellung der ganzen modernen Wissenschaft zum Alten Testamente ist in maßgebender Deutlichkeit mit dem oben (S. 12) erwähnten Urteil Kants ausgesprochen („Streit der Fakultäten" S. 236).

höherer Stufe, um schließlich an dem Ziele anzukommen, wo die absolute Idee nach allen ihren Momenten sich entwickelt hat und zu sich selbst als der Totalität ihres Inhaltes zurückgekehrt ist.[1]) Die Ähnlichkeit dieser Erkenntnistheorie mit der Darwinschen Naturbetrachtung läßt sich nicht verkennen. Wie hier der Kampf ums Dasein es ist, der den Lebenskeim der ersten Zelle principiell erregt und dann zu immer mannigfaltigerer und kräftigerer Hervorbringung von Naturgebilden treibt: so ringt in der immanenten Dialektik der Begriffsmomente die intellektuelle Natur sich aus dem rohen Stoff zur vollendeten Lebensgestalt empor. Freilich, wo denn nun eigentlich der Anfang dieser Bewegung liegt und wo das Ende — darüber giebt uns diese Lehre vom immanenten Fortschritt keine Auskunft. Von Anfang ist kein Bewußtsein da. Im Verlauf des Prozesses kann dasselbe durch die Erinnerung nicht nachgeholt werden. *Οὐ γὰρ πώ τις ἐὸν γόνον αὐτὸς ἀνέγνω.* Im Dunkel fängt der Prozeß an, im Dunkel hört er auf. Man sollte es nicht für möglich halten, daß eine Geschichtsbetrachtung so mechanischer Art bestimmend auf das Urteil vieler in den wichtigsten Fragen der Menschheit einwirken, daß insbesondere die Erinnerung an die Vollkommenheit, zu welcher frühere Geschlechter sich in so vielfacher Hinsicht aufgeschwungen haben und in der sie von allen spätern auf Jahrtausende hinein nur als Vorbilder und Fundgruben des Großen und Schönen angesehen werden können, aus den geschichtsphilosophischen Bildern gänzlich verschwinden könnte. Was muß bei solchen Voraussetzungen aus den klassischen Perioden der Völkergeschichte werden! Auf welch schwindelnder Höhe müßte unsre heutige Welt nicht nur in den Dingen der Gewerbe und der exakten Wissenschaften, sondern in allen Dingen stehen, wenn alles, was zum Adel der Menschheit gehört, seit den ersten Errungenschaften hoher Geistesbildung nur immer vorwärts gedrungen und aufwärts gestiegen wäre! Der Schaden sitzt jedoch bei dieser Vorstellung von einer immanenten Selbstentwicklung der Menschheit vom rohen Anfang zum vollkommenen Mannesalter noch tiefer als bloß in der falschen Geschichtskonstruktion. Er besteht in einer verkehrten Beobachtung der Thatsachen, von deren geistiger Durch-

[1]) Man müßte jetzt sagen: „es denkt", wie man spricht: es regnet, es schneit, bemerkt Th. Harnack treffend.

dringung aus zur Idee der geschichtlichen Entwicklung übergegangen werden müßte. Denn das, was bei der fraglichen Methode als roher Elementarzustand im voraus gewertet wird, ist, jedenfalls soweit es sich um die höchsten Güter des Geistes handelt, näher angesehen eine Form der Wahrheitserkenntnis und der sittlichen Willensbeschaffenheit, welche mit jeder Größe auf ihrem Boden konkurrieren kann. Man glaubt ein durchschlagendes Argument für jene Stufenleiter des idealen Lebens beizubringen, wenn man die Gottesidee eines Kindes mit der eines wirklich frommen Weisen zusammenstellt. Hier, meint man, lehre doch der Augenschein, daß nur durch eine in aufsteigender Linie sich bewegende Ausbildung des religiösen Lebens eine der Idee (mehr oder weniger) adäquate Persönlichkeit zustande kommen könne. Aber das Gegenteil ist die Wahrheit. Der Gott, welchen das betende Kind vor Augen hat, ist kein andrer als derjenige, welchen der geistig und geistlich erleuchtete Greis anbetet. Was etwa von wirklich kindischen Bildern mit unterlaufen mag, das ist unwesentliche Zuthat, die in Bälde, noch ehe das Kindesalter zu Ende geht, von selbst abfällt. Die tiefste Innigkeit der Gottesfurcht, Gottesliebe und des Gottvertrauens ist damit vereinbar; man kann eine principielle Vollendung des Gotteslebens in dem zarten Geist und Gemüte beobachten, welche im Laufe der Zeit nur der Erhaltung und Verwahrung bedarf, um den tadellosen Gang des geistlichen Wachstums zu gewährleisten. Die Geschichte des zwölfjährigen Jesus ist auch hier wieder das allerlehrreichste Exempel. Dem entsprechend kann aber auch die fromme Willensäußerung gegenüber von Gott, d. h. die Zuversicht der Bitte an das Herz des Vaters eine solche Stärke an den Tag legen, daß gar mancher reife, nicht unfromme Geist sich dadurch beschämt sieht und keinen höheren Wunsch in sich hegen kann, als sich auf die gleiche Höhe der Gottinnigkeit und des thatkräftigen und fruchtschaffenden Einverständnisses mit Gott schwingen zu können. Das Wort des Herrn: „so ihr nicht werdet wie die Kinder“ müßte jeden dagegen ankämpfenden Zweifel niederschlagen. Es ist also in der obengezeichneten Form ein falscher Satz: vom Elementaren zur Vollendung. Seine Wahrheit liegt auf einer ganz andern Ebene. — Was nun seine Richtigkeit hat in Ansehung der Individuen, das hat sie auch in Ansehung der Geschlechter, der Völker, der Menschheit. Die Kindheit des ganzen

menschlichen Geschlechtes ist nicht niedriger zu denken als die Kindheit des Individuums. Die Weltgeschichte und die Philosophie sind zwar bei diesen Dingen mitunter überaus keck und kategorisch mit ihren Behauptungen vom Urzustande des adamitischen Geschlechtes. Sie wollen um jeden Preis, daß der Erstling der Schöpferkraft und Gnade Gottes, dem die heilige Schrift die Qualität des göttlichen Ebenbildes beilegt — oder wo sollte dieser Name sonst seinen zeitlichen Anfang, den Moment seines Einsetzens haben? — daß dieser Stammvater alles dessen, was geistig groß und herrlich geworden ist in der Welt, ein tierähnliches Geschöpf gewesen sei, und sie berufen sich für die Wahrheit dieser Behauptungen unter anderem mit nachdrücklicher Betonung auf den ganz und gar sinnlichen Charakter der Ursprache. Die Ansichten der Gelehrten gehen aber schon auf rein weltlichem Boden in diesem Teile weit auseinander. Wenn der eine Meister der religionsgeschichtlichen Forschung den letztgenannten Standpunkt vertritt, so findet ein anderer von nicht geringerem Namen, daß in den uns noch aufbehaltenen Sprachresten aus der Urzeit eine Tiefe des Gedankens und ein Reichtum von Weltanschauung sich kund thun, welche auf eine sehr hohe Kulturstufe der ersten Menschen, wenigstens nach dieser Seite hin, schließen lassen.[1]) Wer hat nun recht? Wir können darüber nicht im Zweifel sein, daß die letztere Anschauung mit der ganzen Weltgeschichte ebenso übereinstimmt, wie mit der Geschichte des Reiches Gottes. Dann ist aber die ganze Fortschrittstheorie schon in ihrem Ausgangspunkt hinfällig und muß zur Erklärung widersprechender Vorgänge in

[1]) O. Pfleiderer urteilt in seiner Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl. Berlin 1896 (2. Bd. S. Kap. 1): In allen Religionskreisen sehe es, je weiter in die Urzeit zurück, desto unreiner aus. Die Wurzel aller der Worte, die später für abstrakte, geistige und sittliche Begriffe dienen, seien sinnlicher Art, erst später vergeistigt. Die Entwicklung sei nach Kinderart. Dagegen höre man Lagarde, Deutsche Schriften, Göttingen 1891: Über die Religionen der älteren Völker ist nur mit Hilfe der Sprachwissenschaft einiges (nb.) zu erheben. Die Sprachen zeigen in der für uns erreichbaren ältesten Gestalt eine Reihe religiöse und ethische Anschauungen ausdrückender Wörter von solcher Tiefe, daß von einer Möglichkeit, diese Schätze des Geistes von rohen Urvölkern herzuleiten nicht die Rede sein kann. Das belegt Lagarde mit einer Anzahl ganz überraschender Beispiele aus dem Persischen, den semitischen Sprachen 2c.

dem geistigen Lebensgange der Welt ein ganz andrer Weg eingeschlagen werden.

In der Beleuchtung der modernen Fortschrittsidee bekommt schon die Philosophie in ihrer Gesamtheit, von allen theologischen und dogmatischen Gesichtspunkten abgesehen, ein schiefes Gesicht. Es kann einen Mann der Wissenschaft, der von der Geistesmacht der Weltweisheit einen Hauch verspürt hat, unmöglich befriedigen, wenn er in dem, was die ernsten Denker aller Zeiten und Geschlechter aus den tiefen Schachten des menschlichen Geistes hervorgeschafft haben, nichts weiter sehen soll, als eine lange und immer länger werdende Linie von Gedankensystemen, die einander ablösen, nicht nach Art einer Kette, bei welcher ein Glied in das andre eingreift, an ihm hängt und sich mit ihm zur Bildung eines großen Ganzen zusammenschließt, sondern in der Art, daß jedes Glied sich von dem vorhergehenden abreißt, weil es den Anspruch macht, allein die Fülle alles Denkens in sich zu begreifen und durch die vollkommene Fassung, in welcher es den Edelstein der Wahrheit der Welt vor Augen hält, alle vorhergehenden zu überwinden und überflüssig zu machen. Denn das ist doch unstreitig das Axiom, von welchem jeder der gefeierten Helden in dem Geisteskampfe der natürlichen Welt- und Gotteserkenntnis ausgeht, daß er über seine Mitbewerber alle, die letzten wie die ersten, den Sieg davon getragen und in dem Centrum seiner Methode alle Stadien des philosophischen Erkennens zusammengefaßt habe. Und es ist nicht nur das Axiom der größten Denker selbst, es ist auch die unangreifbar scheinende Stellung auf der Höhe der Neuzeit, von welcher aus der Geschichtschreiber der philosophischen Bewegung den Heerzug überschaut, die Gesetze heraushebt, nach welchen dieselbe vor sich gegangen und ein kritisches Urteil abgiebt darüber, ob und wieweit jedes philosophische System dem, was es auf seine Fahne geschrieben, auch wirklich genügt habe. Das Ergebnis aber dieser geschichtlichen Musterung wird allezeit darauf hinauskommen, daß in der That bis jetzt jeder Versuch, die Erkenntnis der Wahrheit in ein allseitig genügendes Ganzes zusammenzuschließen, einer nach dem andern mißlungen sei, wenn auch auf den einzelnen Standpunkten in Absicht auf Tiefe und Klarheit, Größe und Harmonie der Gedanken noch so Bewundernswertes geleistet wurde. Wie soll aber, müssen wir doch fragen, der Denker von Beruf mit

einem Geschichtsbilde seiner Wissenschaft sich begnügen, das ihm in Wirklichkeit nichts darbietet, als den Anblick einer kostbaren, aber zerrissenen Kette, eines großartigen Trümmerfeldes? — Wir sind nicht der Ansicht, daß es dem natürlichen Gottes- und Welterkennen, also der Philosophie überhaupt, gegeben sei, den Menschengeist auf die ihm anerschaffene Höhe hinaufzugeleiten und ihn in den Mittelpunkt der ewigen Wahrheit zu stellen. Eben das, daß es die Aufgabe der Philosophie ist, mit den Mitteln des natürlichen Denkens nach dem Höchsten zu streben, was dem menschlichen Geiste vom Verständnis seiner selbst und Gottes gegeben werden kann, ist die Ursache, daß sie sich stets nur in gewissen verhältnismäßig eng begrenzten Gebieten bewegen und sich über ein bestimmtes Niveau des Wissens niemals erheben kann.[1]) Sie ist aber auch innerhalb dieser Schranken erhaben und reich genug angelegt, um dem Ziele der Vollkommenheit wenigstens entgegen und nahe zu rücken. Und das würde, dünkt uns, in der Auffassung ihres Werkes mehr zu Tage kommen, wenn die Wahnvorstellung von einem geradlinigen, anfangs- und endlosen Fortschritt aufgegeben und das an seine Stelle gesetzt würde, was dann erst in Christo, dem fleischgewordenen Worte Gottes, als der eigentliche Aufgang aus der Höhe geschaut wird. Es ist die Idee der zur absoluten Vollkommenheit und Harmonie strebenden allmählichen Entwicklung der verschiedenen im Menschengeiste nebeneinander liegenden gleichwertigen und gleichberechtigten Kräfte. So verstehen wir wenigstens den Weg auch schon der philosophischen Wissenschaft. Diese mächtigen Geisteswerke, die einzelnen philosophischen Systeme, sind, natürlich jedes in seinem Maße ein

[1]) Man vergleiche dazu die Bemerkungen Kants in seinem „Streit der Fakultäten“ (Sämtliche Werke herausgegeben von Hartenstein 1838, Bd. I, S. 262 ff.) und die Erläuterungen Willmanns im Anhang: „Der Verstand ist schon durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt.“ Und in der „Kritik der reinen Vernunft“ II. Bd. S. 13, der Verstand sei nur der Vorhof der Wissenschaft. Andrerseits aber wieder: die Metaphysik (das eigentliche Feld der Vernunft) sei ein Kampfplatz, wo noch kein Fechter einen dauernden Sieg erlangt habe. Aber was ist die Vernunft ohne den Verstand? oder vielmehr: wo ist die sichere Grenze zwischen beiden? Und wenn die Logik als die Wissenschaft der formalen Regeln des Denkens seit Aristoteles, wie Kant sagt, keinen Schritt rückwärts, aber auch keinen vorwärts gethan hat, wie konnte dann ein Fortschritt der Wissenschaft vermittelt werden?

bleibendes Gut, ein Bestandteil des geistigen Vermögens der Welt, der einmal erworben, dem Ganzen einverleibt ist und ein für allemal angehört. Und das nicht nur in dem Sinne, daß es sich der Mühe verlohnt, diese Besitztümer stets wieder aufs neue kennen zu lernen und seine Denkarbeit dadurch zu regeln und zu stärken, sondern auch in dem Sinne, daß sie als integrierende Bestandteile eines universalen Systems erscheinen, nicht nur nacheinander, sondern auch nebeneinander, so daß sich die philosophische Geistesarbeit aller Jahrhunderte vor den Augen des Beschauers entfaltet wie ein Panorama, in welchem jedes einzelne der Aufbewahrung wert erfundene Werk seinen Platz neben den andern, zeitlich vor- oder nachgehenden, einnimmt und so den überwältigenden Eindruck hervorruft von einem idealen Weltganzen, das alles erwogen, zuletzt unmöglich bloßes Menschenwerk, sondern nur ein Bau sein kann von Gott erbaut, aber freilich großenteils ohne daß die, so daran arbeiteten, wußten oder wissen wollten, in wessen Dienst und mit welchen Mitteln sie arbeiteten, ebendaher auch nicht ohne die schwersten augenfälligen Bauversehen und unter Einmischung des unbrauchbarsten, jeden Augenblick einen Einsturz drohenden Materials. Wir können diesem Gedanken im gegenwärtigen Zusammenhange nicht wohl eine weitere Folge geben und müssen es darauf ankommen lassen, ob man ihm auch so die Anerkennung seiner Berechtigung will zu teil werden lassen oder nicht. Nur so viel fügen wir zu mehrerer Verdeutlichung dessen, was uns vorschwebt, noch hinzu, daß die einzelnen philosophischen Systeme unter diesem Gesichtspunkte sich darstellen werden als die Bearbeitung einzelner Momente des Gesamtgeisteslebens der Menschheit, deren Wert und unvergängliche Bedeutung eben in ihrer jedesmaligen *Einseitigkeit* besteht, womit allerdings auch die schwache Seite ihres Wesens zu Tage kommen muß. Denn alles menschliche Werk hat ja die Eigenschaft, daß seine Stärke und seine Schwäche dicht nebeneinander liegen. Der kritische subjektive Idealismus Kants wird dann ebensowohl als der Fichtes, der ästhetische Rationalismus Jakobis ebensowohl als der Intellektualismus und die Naturphilosophie Schellings und die spekulative Logik Hegels als eine geistige Position sich bewähren, welche als Ergänzung jede für alle andern eine bleibende Wichtigkeit hat. Denn jedes dieser Systeme enthält Bestandteile, welche für das wissenschaftliche Denken

aller künftigen Zeiten notwendig sind. Wir erinnern nur an die noch kaum recht in Bearbeitung genommene Frage der Kantschen Antinomien,[1]) die jedem Zeitalter künftig als eine Pflicht auferlegt sein wird, an die Lebenskraft, welche der Logik durch Hegel eingehaucht worden ist, und von der nun ebenfalls jede höhere wissenschaftliche Bestrebung sich nähren muß u. s. w. Es wird sich dann auch auf diesem Gebiete herausstellen, daß, was man Fortschritt nennt, auf keinen Fall vorgestellt werden darf unter dem inhaltsleeren Schema einer unendlichen geraden Linie, sondern daß, wenn man eine Parallele mit der sichtbaren Schöpfung zu Hilfe nehmen will, es nur eine solche sein kann, bei welcher die Selbstbewegung des einzelnen Gliedes sich einfügt in das System einer Gesamtbewegung, die ihren Mittelpunkt nicht in sich, sondern außer sich selbst hat, und die innerhalb dieses ihres höheren Bewegungsgesetzes selbst wiederum einem noch höher liegenden Ganzen, einem Universum angehört. Mit andern Worten, der philosophische Gedanke, wie er in einzelnen Systemen auftritt, ist in keinem Bilde treffender zu schildern, als in dem der Erde als eines Weltkörpers, der zunächst um seine eigene Achse sich dreht, zugleich aber mit dieser Rotation seinen periodischen Lauf um ein anderes höher geartetes Gestirn vollführt. Seiner nächsten Bestimmung wird mit dem Tageslauf genügt. Seine ganze Natur wird in dieser Umdrehung offenbar, indem seine verschiedenen Seiten nacheinander aus dem Dunkel ans Licht treten und auf diese Weise alle in ihn gelegten Kräfte zur Ausgestaltung bereitet werden. Die Vollendung seiner Bestimmung findet er aber erst in dem Jahreslauf um die Sonne, mit welchem ein zweites Bewegungsgesetz sich vollzieht, dem ebenfalls der Wechsel des Lichts und der Finsternis eingeschaffen ist. Daß auch diese Bewegung nur wieder das Glied sein kann eines abermals höheren Ganzen, ist eine Frage der Wissenschaft, die uns hier nicht weiter berührt. Was uns in solcher Vergleichung mit dem Leben des Universums und seiner Glieder von Wert sein kann, das ist nur eben die daran sich knüpfende Vermutung, daß auch im Reiche der Wissenschaft

[1]) Vgl. die klare Darlegung derselben bei Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie (S. 404 ff.), wo jedoch auf die Frage nach der Bedeutung dieser Lehre, vielleicht der größten Leistung des Königsberger Philosophen, nicht eingegangen ist.

dieser Wechsel zwischen Licht und Finsternis nach immanenten Gesetzen des Geistes vor sich gehe und einen Grundzug in dem Reiche des Gedankens ausmache. Und es wird sich daraus die Überzeugung bilden, daß in dieser Analogie der Körper- und der Geisteswelt ein wahrheitsgemäßerer und lebendigerer Ausgangspunkt für den geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der Philosophie gegeben sei, als in dem Schema der anfangs- und endlosen Linie.

Wir haben uns in diesem unserm Exkurse auf das Reich des natürlichen Denkens beschränkt, weil der Begriff des Fortschrittes ja dort seinen Ursprung hat und von da erst in die Theologie übertragen worden ist. Die Folgerungen, welche aus unsrer Kritik dieses Begriffes für die letztere zu ziehen sind, werden sich nicht verbergen. Die Geschichte der Menschheit in ihrem Verhältnisse zu Gott als Gegenstand der göttlichen Erziehung ist auch ihresteils nichts andres als das allmähliche Eintreten der verschiedenen Seiten ihres Wesens in die Erleuchtung durch den Geist Gottes. Die Wendung, mit welcher demnächst Israel, allmählich aber die übrigen Völker, aus dem Dunkel in die volle Tageshelle der göttlichen Selbstoffenbarung übergegangen sind, ist der Fortschritt von dem Alten in das Neue Testament. Das Alte Testament selber ist ins Licht getreten und hat die Natur des Lichtes bleibend angenommen, ist nicht ins Dunkel zurückgesunken, nachdem die Nacht vergangen und der Tag herbeigekommen war. Oder anders ausgedrückt: Altes und Neues Testament sind ihren Grundbestandteilen nach zwei Höhen göttlicher Offenbarung, von denen jede sich über die andre emporhebt, je nach dem Standpunkte, den man bei ihrer Betrachtung einnimmt. Wenn das Alte Testament für die Christenheit so vielfach gegen das Neue in den Schatten getreten ist, so rührt das zu einem großen Teile davon her, daß die moderne Gotteslehre sich nicht mehr auf die Höhe des letzteren erhoben hat. Es ist ihr ergangen wie dem Wanderer im Gebirge, der sich damit begnügt, die Terrassen des ihm nächstgelegenen Gebirgszuges zu ersteigen und von dort aus zuweilen einen Durchblick auf das dahinter liegende Hochgebirge zu gewinnen, eben darum aber auch niemals zu einem Gesamtbilde desselben gelangt. Würde er nicht nur die Vorberge des nächstliegenden Gebirgsstockes erklimmen, sondern zu seinem Gipfel aufwärts dringen, so würde

er sich überzeugen, daß er zuvor keine Ahnung hatte von der Pracht und Majestät, in welcher die alten Berge Gottes vor ihm aufsteigen und sich ausbreiten.[1])

Indem wir mit dieser Auseinandersetzung unsrer wissenschaftlichen Grundanschauungen an unsren Gegenstand herantreten, legen wir zugleich den Plan dar, nach welchem wir ihn bearbeiten. Die Sammlung und Ordnung des biblischen Materiales nimmt unsre Aufmerksamkeit zuerst in Anspruch. Unter den mancherlei Wegen, die hierbei eingeschlagen werden könnten, empfiehlt sich uns derjenige, welcher das Ganze von vornherein unter inhaltliche Gesichtspunkte stellt. Sie ergeben sich in erster Linie aus den beiden Namen, unter welchen der Geist in der heiligen Schrift uns bekannt wird und die jedem Bibelleser von selbst in die Augen fallen: *Geist Gottes* und *heiliger Geist*. Mit dem ersteren beginnt die Schrift. Es ist der Schöpfergeist, der uns zuerst begegnet. Seine Wirksamkeits- und Offenbarungsstätte ist die Natur und zwar in ihrer elementarsten Form, dem Wasser, aus welchem die ganze Welt geworden ist (2. Petr. 3, 5). Daran anknüpfend suchen wir die Geistesoffenbarung in der gesamten übrigen elementaren Schöpfung, wie sie durch die Schrift uns vorgeführt wird, sowie der übrigen daran sich anschließenden Naturreiche zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, und erhalten so die *Offenbarung des Geistes Gottes auf den untern Stufen des Weltlebens* und den *Begriff des göttlichen Naturgeistes nach seiner Selbstdarstellung in der elementaren Schöpfung*. Es folgt die Offenbarung in der *vegetativen* und *animalen* Welt und im *Leibesleben* der Menschheit. Von hier aus führt uns die Schrift weiter in das Gebiet des menschlichen *Seelenlebens* fort. Der zweite Abschnitt wird es zu thun haben mit der Offenbarung des Geistes Gottes als desjenigen, von welchem das *geistliche* Leben der Menschheit seinen Ursprung hat, oder mit der *Selbstdarstellung desselben als des heiligen Geistes*. Der dritte Abschnitt wird die Frage nach der *Persönlichkeit* oder

[1]) Eigentliche Entwicklungsstufen, bei welchen sich eine unbedingt höhere Erkenntnis Gottes und Christi von einer geringeren aus gebildet hätte, können wir also auch im Neuen Testamente nicht, wie u. a. auch Schmid es thut, annehmen, sondern nur allmähliches Heraustreten verschiedener je unter sich gleichberechtigter apostolischer Standpunkte.

Unpersönlichkeit des heiligen Geistes, nach dem Verhältnisse des Sohnes und des Geistes zu einander, und endlich dem Verhältnisse der heilsökonomischen Offenbarung zur vorzeitlichen Existenz des dreieinigen Gottes zu lösen versuchen.

Zur Feststellung der biblischen Lehre in ihrem Zusammenhange mit der gesamten Wissenschaft des Geistes ist eine philosophisch-theologische Begründung der gewonnenen Lehren erforderlich. Der Trinitätsbegriff, als das letzte Ergebnis der exegetischen Untersuchungen, mit ihm der Gottesbegriff in seiner herrschenden Fassung, erleiden, unter Voraussetzung der biblischen Lehren, wie sie uns vorliegen, bestimmte Veränderungen. Das Recht der beiderseitigen Begriffsbestimmungen ist gegeneinander abzuwägen, die Idee der Persönlichkeit insbesondere, als eine für die gesamte Gotteslehre entscheidende, auseinanderzulegen und ihre Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit für dieses Gebiet festzustellen. Von hier aus ergeben sich wiederum Schlüsse in betreff des Wesens der Religion, teils im allgemeinen, teils in Absicht auf die Stellung, welche diesem Begriff innerhalb der Glaubens- und Sittenlehre anzuweisen ist. Und da der Begriff der Religion den des Menschen voraussetzt, der Mensch aber wesentlich als Glied des Weltganzen erscheint, so schließt sich an die vorgenannten Forderungen die weitere an, die Übereinstimmung der biblischen Pneumatologie mit den Grundbegriffen einer wissenschaftlichen Anthropologie aufzuzeigen. Aus diesen Momenten wird sich die Grundlage ergeben, auf welcher die Glaubenslehre im Anschlusse an das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche aufzubauen wäre.

Wir werden jedoch hiermit nicht abschließen dürfen. Die Pneumatologie ist an sich selbst ein so eminent praktischer Zweig des christlich wissenschaftlichen Denkens und die großen Gedankenkreise, welche durch sie konstruiert werden oder mit welchen sie sich berührt, sind schon durch den Gang der exegetischen Betrachtungen so unmittelbar als gleichzeitige Gebiete des thätigen Lebens innerhalb und außerhalb der Kirche zu unsrer Anschauung gekommen, daß wir uns der Aufgabe nicht entschlagen können, wenigstens in den größten Umrissen das Gesamtbild, das durch die Schriftbetrachtung entstanden ist, zu zeichnen und die notwendigen Richtungslinien zu ziehen, nach welchen der Wert einer vollkommenen Pneumatologie für die verschiedenen Hauptgebiete des Menschenlebens

erkannt und zur Geltung gebracht werden kann. Wir werden also nicht bloß die Bedeutung zu entwickeln haben, welche diese Lehre für die Selbsterbauung der Kirche und des einzelnen Christen hat, sondern wir werden auch das Gesamtleben der Menschheit im Staate in unsre Übersicht mit aufnehmen und nachweisen müssen, wie die Grundzüge eines vollkommenen Weltlebens der Völker oder vielmehr der Menschheit in dem gegeben sind, was die heilige Schrift über das Wesen des Geistes Gottes als des Naturgeistes und sein Wirken in der Welt uns offenbart. —

Danach zerfällt unsre Aufgabe in drei Hauptteile, deren erster die exegetische oder biblisch-theologische Darstellung enthält, während der zweite der systematischen Begründung gewidmet ist, der dritte aber die praktische Verwertung der Schriftlehre vom Geiste Gottes in der Auferbauung der Kirche und des Staates zum Gegenstand hat.

Erster Teil.

Exegetische Darstellung der Lehre vom heiligen Geiste.

Erster Abschnitt.

Der Geist Gottes als Naturgeist.

A. In seinem Verhältnis zu den Urstoffen.

Wir beginnen mit dem ersten Buchstaben der Offenbarungsurkunde. Die kirchliche Lehrweise erkennt in dem Eingang des Schöpfungsberichtes die erste Verkündigung der Dreieinigkeit. Der schaffende Gott ist der Vater. Das Mittel, dessen er sich bedient, um dem, was nicht ist, zu rufen, daß es sei, ist etwas aus seinem eigenen Wesen Genommenes, ihn persönlich Offenbarendes, sein Wort. Auf diese Weise tritt das Licht als erste Erscheinung der Kreatur aus dem Nichtsein in das Sein heraus. Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht (Gen. 1, 2). — Es darf nicht übergangen werden, daß Himmel und Erde, also das Weltall als bereits vorhanden aufgeführt wird, ehe dieses erste Schöpferwort ergeht, und es ist auch mehrfach die Ansicht geltend gemacht worden, daß, um diesen Sachverhalt genügend hervorzuheben, die richtige Übersetzung des ersten Verses lauten müßte: „Im Anfang, als Gott Himmel und Erde schuf," oder noch anders, „da Gott anfing, den Himmel und die Erde zu schaffen" — da war die Erde wüste und leer, und Dunkel deckte den Ocean; aber der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer. (So übereinstimmend

mit älteren Exegeten, und aus neuerer Zeit mit Ewald und Bunsen, Reuß, Das Alte Testament III, S. 190.) Für unsern Zweck ist diese Verschiedenheit der Satzkonstruktion ohne Belang. Im einen wie im andern Falle bleibt es dabei, daß das Werkzeug, durch welches Gott die Schöpfung vollbringt, sein Wort, erst an der Stelle ausdrücklich genannt wird, wo das erste Einzelwerk, das Licht eintritt. Der Ausdruck בָּרָא, er schuf, sagt an und für sich über die Art, wie Himmel und Erde ins Dasein gerufen wurden, nichts Näheres aus. Nur soviel werden wir mit Delitzsch (Komm. zur Genesis 1860, S. 91) als sicher annehmen dürfen, daß mit dieser ersten Benennung des göttlichen Thuns nichts andres gesagt werden soll, als was mit dem Worte „schaffen" auch sonst in der Schrift gemeint ist, nämlich: daß ein bisher nicht Dagewesenes ohne einen vorhandenen Stoff und ohne Werkzeug sein Dasein erhielt, während allerdings durch das Wort in seiner ursprünglichen, sinnlich geistigen Bedeutung, das Vorliegen eines Grundstoffes, aus welchem Himmel und Erde selber erst gemacht worden wären, nicht ausgeschlossen ist.

Bedeutsam ist aber schon der Umstand, daß, noch ehe das Sprechen Gottes erzählt wird, der Geist Gottes mit einer andern Thätigkeit aus dem Hintergrunde der Ewigkeit in den Raum und in die Zeitlichkeit hereintritt. Noch während der Dauer des ersten Zustandes, in welchem die Welt, oder genauer die Erde, sich befindet, in dem תֹּהוּ וָבֹהוּ, dem Chaos, wie es gewöhnlich genannt wird, und während der Finsternis, welche auf der Tiefe („dem Ocean") liegt, sieht man den Geist Gottes über den Wassern, also, da hier nur noch von der Erde die Rede ist, über der flüssigen Masse schweben, welche den Grundstoff der Erde und ihrer Geschöpfe enthält. Diese Gegenwart des Geistes Gottes bei der Erde birgt sich demnach in dem gewaltigen Dunkel, in welches die zur Entwicklung ihrer anerschaffenen Stoffe und Kräfte vorbereitete Erde noch wie träumend eingehüllt ist. Damit ist notwendig der Geist Gottes selber in das Dunkel eingeschlossen und von demselben in nichts zu unterscheiden. Seinem eigentlichen Wesen nach, vermöge seiner Herkunft von Gott und der ganzen Stellung, die er zur Kreatur und ihrer Lebensgeschichte einnimmt, kann er ja nur Licht sein. Das Attribut des Lichtes ist von dem Begriffe des Geistes unzertrennlich; niemand weiß sich unter ihm etwas

anderes als ein leuchtendes und erleuchtendes Wesen zu denken. Die Finsternis steht zu ihm als dem Urlichte, wie es scheint, an sich selbst im schärfsten Gegensatz. Wenn nun aber der Geist gedacht werden muß als schwebend über einem geschaffenen flüssigen Urstoffe, dessen augenblickliches Daseinselement das Dunkel ist, so kann er nicht als ein Licht angeschaut werden, das über der Finsternis schwebt oder ruht. Denn es ist ja die wesentliche Eigenschaft des Lichtes, daß die größte Finsternis dem kleinsten Lichte weicht und aufhört, Finsternis im vollen Sinne des Wortes zu sein. Das ewige Licht ist vielmehr eingegangen in das geschaffene finstere Element, das den Raum und die Zeit ausfüllt und befindet sich in einem unmittelbaren wesentlichen Zusammenhange, vermöge dessen es selbst seine ursprüngliche Seinsbestimmtheit abgelegt und die Merkmale der finstern Natur angenommen hat. Das ist zweifelsohne die allgemeine, den unmittelbaren Eindruck wiedergebende Auffassung der biblischen Erzählung. Niemand wird sich jemals das Gemälde in der Weise ausgeführt haben, daß er sich zunächst die finstern Massen als den unteren, den Geist aber als den durchsichtigen, von innerer Herrlichkeit erstrahlenden oberen Teil des Ganzen vorstellte und in solcher Weise also das Schöpfungsbild als zusammengesetzt aus Licht und Finsternis zu einer Anschauung vereinigte. Denn so wäre ja das Licht da, ehe das Wort ergeht: „Es werde Licht.“ Das Ganze, das uns vor der Seele steht, ist ein Bild der Finsternis. Und es hilft nichts, zu sagen: der Geist könne in das Bild des Dunkels nicht mit aufgenommen werden; das Dunkel sei etwas Sichtbares und Geschaffenes, der Geist aber sei unerschaffen und unsichtbar. Denn wenn wir dem Geiste deswegen, weil er unsichtbar ist, die Eigenschaft absprechen wollten, dunkel sein zu können, so müßten wir ihm auch die Eigenschaft absprechen, licht zu sein, sintemal beides, licht und dunkel, sinnliche Ausdrücke sind, so daß entweder beide auf den Geist anwendbar sein müssen, oder keiner von beiden. Die Lösung der Schwierigkeit besteht aber in solchen Fällen nicht darin, daß man das, was dem gemeinen Denken sich empfiehlt, annimmt, das andere aber, was mit dem ersten auch hingenommen werden müßte, ablehnt, sondern darin, daß man die Notwendigkeit zugiebt, in der Sprache zu reden, in welcher die Schrift selber redet. Und das

wird mit obiger Folgerung erfüllt. — Es würde fernerhin zu nichts führen, wenn man das Wort „über" oder „auf" der Tiefe seiner sinnlichen oder leiblichen Bestimmtheit damit entkleiden wollte, daß man sagte: der Geist habe von der übersinnlichen, unsichtbaren Welt her seine Schöpfermacht über das Gewässer ausgebreitet und in dasselbe einströmen lassen. Denn einmal müßte man hiegegen aufs neue einwenden, daß unsre Sprache zur Ausprägung von sogenanntem rein Geistigem, schlechthin Übersinnlichem, sich eben niemals so vollständig eignet, als es auf einem gewissen Standpunkte abstrakten Denkens gewünscht und angestrebt wird. Sodann aber wird kein in der Schrift bewanderter Leser zu unsrer Stelle die Idee eines göttlichen Wesens mitbringen, das jenseits alles geschöpflichen Seins ein in sich selbst und für sich selbst seiendes Leben führt, so wie wir uns die Gottheit in ihrem Gegensatz zur Welt vorstellen. Denn diesen Gegensatz zwischen Gott und der Welt zu fixieren, und Gott in seinem bloßen Fürsichsein zu denken, ist Sache der abstrakten Geistesthätigkeit. Die Schrift hat es aber nicht mit Abstraktionen zu thun. Vielmehr ist ja das eben die Absicht der Schrift, uns Gott nach der andern Seite seines Wesens zu zeigen, nämlich nach seiner innigen und wesentlichen Beziehung zur Welt, seiner lebendigen und lebendigmachenden Verbindung mit ihr. Der Versuch aber, Gottes Geist und die Welt in möglichst weite Ferne auseinanderzurücken, mit welchem man sich hier helfen wollte, würde dieser Absicht gerade zuwiderlaufen. Zu geschweigen davon, daß man stets sich auf demselben Punkte umdrehen würde, man möchte die Kluft zwischen dem Geist Gottes und der dunkeln Tiefe so weit oder so eng machen als man wollte.

Die große Wahrheit, die uns also hiermit gleich auf der Schwelle der Weltschöpfung entgegentritt, ist die: daß Gott, um die Welt, so wie sie in seinem Geiste lebt, ins Dasein zu rufen und zu gestalten, zuallererst selber die Gestalt und die Daseinsweise der Welt annimmt, daß er mit seiner ganzen göttlichen Ehre und Macht eingeht in das Geschöpf seiner Hand, das er eben erst aus dem Nichtseienden in das Sein gerufen hat und das, so wie es jetzt in diesem seinem Anfang vor ihm steht, aller Kraft und aller Schönheit entbehrt, kein Zeichen des Lebens von sich giebt, und das dennoch von ihm gewürdigt wird, mit ihm in die Be-

ziehung des Lebens zu treten und Herrlichkeit von ihm zu empfangen. Nicht das ist der Gang des Schöpfungswerkes, daß Gott von oben her zu der finstern Erdenwelt mit der Majestät des Glanzes, der ihn umfließt, herabsteigt, um mit demselben ihre Gestalt zu bedecken, die wüste und leer ist, und sie also mit einem Bilde des Himmels zu überkleiden, sondern erst vereinigt er sein eigenes Wesen mit der Kreatur, die er gemacht hat und wird ihr gleich, um dann von innen heraus sie umzuwandeln aus dem Bilde der Finsternis in ein Bild des Lichts. Aus der Finsternis selbst hat er, wie Paulus 2. Kor. 4, 6 bezeugt, das Licht hervorleuchten heißen. Er war nicht selber Finsternis geworden seinem Wesen nach. Denn er ist Licht und es ist keine Finsternis in ihm (1. Joh. 1, 5). Aber ihre Gestalt hat er angenommen, damit das, was zuvor finster war, durch ihn und in ihm licht werden könne, nicht bloß von außen herein — was ja vorausgehen mußte — sondern von innen heraus, nicht seiner Gestalt nach allein, sondern auch seiner Wirklichkeit, seiner Substanz, seinem Lebensgrunde nach.

Es kann sich niemanden verbergen, welch ein anbetungswürdiges Geheimnis des Zusammenhanges zwischen der Erlösung und der Schöpfung der Welt sich darin ankündigt. Die Selbsterniedrigung Gottes, die er durch die Menschwerdung des Sohnes vollbracht hat, um die von ihm geliebte Welt aus dem Tod ihrer Sünden zur anerschaffenen Herrlichkeit wiederzubringen, steht also nicht gleichsam vereinzelt da, wie ein jetzt erst in der Fülle der Zeiten zur Reife gediehener Gedanke oder wie ein bloßes Moment in der Welt der ewigen Ideen Gottes. Sie ist vielmehr vom Anfang der Erde her unmittelbar und thatsächlich vorbereitet und eingeleitet durch eine ihr völlig gleichartige Gottesthat, aus deren Tiefen der Ratschluß des Erbarmens geschöpft hat, als die Zeit gekommen war, an Stelle der in sich selbst versinkenden und untergehenden Welt eine neue Welt zu schaffen — durch die Selbstentäußerung Gottes in seinem Geiste am Anfang, da er den Himmel und die Erde machte durch sein allmächtiges Wort. —

Die Wesensbeziehung, in welche der Geist Gottes mit den finstern Elementarstoffen der Welt sich begiebt, erhält ihr eigentliches Gepräge durch die weitere Schilderung, nach welcher der Geist über dem Gewässer schwebte oder webte, מְרַחֶפֶת

עַל־פְּנֵי הַמָּיִם. Wenn diese Bezeichnung aufs neue nicht sowohl unsre verstandes- und begriffsmäßige Geistesthätigkeit in Anspruch nimmt, sondern sich zunächst lediglich an unsre Einbildungskraft wendet und uns zwingt, uns eine, wenn auch noch so ätherisch aussehende, aber doch leibhaftige Gestalt vor die Augen zu malen, deren Umrisse wir zu sehen meinen, wiewohl sie uns in dem Augenblicke wieder entschlüpfen, wo wir sie fassen zu können glaubten: so werden wir vollends ganz in das Gebiet des leiblich Anschaubaren hineingezogen, wenn wir die Bewegung beobachten, welche dem göttlichen Wesen in seiner Weltnähe zugeschrieben wird. Das Weben (noch mehr als das „Schweben") zeigt uns einen Wechsel des Verhaltens, der in dem Zusammensein des Geistes Gottes mit der gestaltlosbildsamen Masse stattfindet. Es ist ein Hin- und Herwogen der Gotteserscheinung mit der sofort verständlichen Absicht, das belebende, erweckende, befruchtende, gestaltende Wirken auf alle einzelnen Teile des Wassers selbst und des von ihm eingeschlossenen Erdchaos zu erstrecken. Der Wechsel des Zurückgehens und Wiederkehrens soll eine erhöhte Reizung hervorbringen. Vielleicht gehört auch zur Vervollständigung des Bildes ein Sichheben und -senken, wie es nachmals bei Darbringung der Opfer gebräuchlich war, und wie es sich im Grunde bei jeder lebendigen Bewegung von einem Orte zum andern, auch der ruhigsten, von selber versteht. Die Erinnerung an die Haltung und Thätigkeit eines auf dem auszubrütenden Ei sitzenden Vogels, ein Vergleich, der schon in der ältesten Kirche hier angewendet wurde, legt sich unmittelbar nahe. Nur daß Weben und Schweben noch etwas Lebensvolleres, Unabhängigeres und Energischeres in sich schließt, als das Sitzen und Brüten. Delitzsch geht in seinem Kommentar zur Genesis (3. A. 1860, S. 94 f.) von der entgegengesetzten Ansicht aus. Er legt Wert darauf, daß dieses Schweben des Geistes als ein Bild der vollkommensten Ruhe vorgestellt, also das Moment der Bewegung von demselben fern gehalten werde. רוּחַ, sagt er, sei nicht ein von Gott hervorgebrachter Windhauch, wie Theodoret, etliche Rabbinen und auch Herder meinen. Denn vom Winde werde nicht gesagt רָחַף, sondern נָשַׁב oder נָשַׁף. Der Geist fahre nicht gleich einem Winde über die Urgewässer hin und her, sondern er brüte. Es wird dabei hingewiesen auf Deut. 32, 11, „wie ein Adler ausführet seine Jungen und über ihnen

schwebet, so breitete Gott seine Fittiche aus, nahm ihn (Israel) und trug ihn auf seinen Flügeln." Aber רָחַף, verwandt mit רָחַם, bedeutet Bewegtsein und wird teils von zärtlicher Liebe, teils vom Schrecken ꝛc. gebraucht. Die Vorstellung von einer Bewegung liegt also von vornherein in dem Worte, wie nicht minder in רָחַם, zärtlich lieben, dessen eigentlicher Sinn am besten aus dem abgeleiteten רַחֲמִים Eingeweide, entnommen werden kann, sofern letzteres im Hinblick auf die Regungen und Bewegungen des Herzens wie der übrigen dabei beteiligten viscera für den Begriff des Erbarmens gebraucht wird. Das Bild des über seinen Jungen schwebenden Adlers kann ebenfalls nicht ohne das Moment der Bewegung, des Flügelschlags, Auf- und Absteigens ꝛc. zur Anschauung gebracht werden. Denn die Jungen sind fliegend gedacht. Der Adler muß also ihre Bewegungen mitmachen, wenn er sie schützen oder, falls sie in Gefahr kommen, zu sinken, auf seine Flügel nehmen will.[1]) So ist denn auch in dem Worte רוּחַ der Gedanke einer Bewegung mitgesetzt. Der Atem, der Hauch, der Wind bewegt sich. Ein ruhender Wind ist eine unvollziehbare Vorstellung. Und von dem Grundbegriffe des Wortes darf in der Übertragung auch auf Unsichtbares nicht abgesehen werden. Ein unruhiges Hin- und Herstreichen, ein stürmisches Wogen über der Tiefe würde allerdings hierher nicht passen, so wenig als das gewaltige Heranbrausen, wie es am Pfingstfeste wahrgenommen wird. Im übrigen wird es dabei sein Bewenden haben, daß das Werk des Geistes Gottes in diesem Stadium der Schöpfung dahin abzielte, die von Anfang an in der Materie niedergelegten Lebens- und Lichtspotenzen durch eine anhaltende, schaffenskräftige Einwirkung für das erste Allmachtswort vorzubereiten und reifen zu machen. Für eine Berechnung oder Schätzung der Zeitdauer dieses Aktes ist keinerlei Handhabe gegeben. Nur daß es kein ewiges Thun war, ist gewiß. Denn die Schöpfung des Himmels und der Erde geht vorher. Sie wäre jedenfalls, wenn die Wiedergabe des ersten Verses nach Reuß ꝛc. geschehen müßte, nicht vor das Schweben des Geistes auf dem Wasser zu setzen. Der Anfang ist ein zeitlicher.

[1]) So auch Knobel, Genesis (3. A., neu bearb. v. Dillmann, Leipzig 1875 S. 16 ff.) רָחַף nicht bloß = ἐπιφέρεσθαι sich auf etwas lassen oder senken, sondern zärtlich hegen, brütend und schützend überschweben.

Die heilige Schrift hat eine andre Stelle, welche uns gleichfalls in lebendiger Erzählung an die Anfänge des Weltwerdens zurückführt. Es ist der merkwürdige Abschnitt der unter dem Namen Salomos laufenden Sprichwörter von der Weisheit, der als ein deutlicher Fingerzeig in die neutestamentliche Trinitätslehre hinein die Aufmerksamkeit der Kirche von jeher auf sich gezogen hat (Kap. 8, 22—31). Wir können uns, um das vorauszuschicken, nicht überzeugen, daß diese Stelle ohne weiteres als eine Art Studie zum Logosbilde zu betrachten sei. Die Prädikate, welche hier der חָכְמָה beigelegt werden, treffen weit mehr auf die Idee des heiligen Geistes als auf die des Sohnes zu. Während die Verse 22—29 zunächst eben die Vorzeitlichkeit der Weisheit, „welche vor Grundlegung der Welt" bei Gott war, zur Anerkennung bringen wollen und das allerdings in einer Weise thun, welche über das bloße Personifizieren einer einzelnen Eigenschaft Gottes weit hinausragt: so steht doch nichts im Wege, diese Wendungen alle auf die zweite oder auf die dritte Hypostase der Trinität zu beziehen. Sie passen mehrfach ebenso gut auf den heiligen Geist als auf den Sohn. Doch stimmt die besondere Färbung eines jeden dieser Aussprüche viel mehr mit dem, was die Schrift sonst vom heiligen Geiste sagt. Das Evangelium Johannis im Prolog, wie Paulus Kol. 1, 15 ff., führen ja wohl die Lehre gründlich durch, daß die Schöpfung der sichtbaren und unsichtbaren Welt durch den Sohn geschehen sei, und daß in ihm alles seinen Bestand habe. Aber sie behandeln den Begriff des Logos oder des Sohnes in ganz centraler Weise, als einen einheitlichen, allumfassenden und zeichnen ihn in großen, weit ausschauenden Zügen. Anders der Verfasser unsrer salomonischen Stelle. Er specifiziert recht absichtlich, nennt die Tiefen, die Berge, die Hügel, die Erde, den Himmel, die Wolken, und hält sich dabei, was nicht zu übersehen ist, wesentlich bei der Erde auf. Das ist die Art, wie auch sonst in der Schrift die Lehre vom heiligen Geiste durchgeführt ist, sofern bei ihm nicht auf der Einheitlichkeit, sondern auf der Mannigfaltigkeit, wie sich uns auch später zeigen wird, der Nachdruck liegt. Wenn Paulus die durch den Sohn geschehene Weltschöpfung specifiziert, so hält er sich sogar überwiegend an die himmlischen Kreaturen, an die Thronen, die Herrschaften, die Fürstentümer. Zu den Bergen und Brunnen der

Erde steigt er nicht herab. Niemals würde auch Paulus oder Johannes den Sohn Gottes als den Werkmeister (אָמוֹן) bezeichnet haben. Das ist aber umsomehr der richtige Name für den Geist Gottes, der alles bis ins einzelnste hinein planmäßig ordnet und mit liebend eingehender Sorgfalt in stand setzt. Kommt dazu noch das anmutige מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו (ich spielte vor ihm), das so vernehmlich an das מְרַחֶפֶת Gen. 1 anklingt, so kann man doch kaum umhin, zu denken, daß dem Verfasser der Proverbien jene ersten heiligen Laute der Schrift im Herzen wiedertönten. Und dann kann er auch bei seiner Rede an niemand anders als an den Schöpfergeist gedacht haben, der ohnehin im Alten Testamente weit mehr im Vordergrunde steht als der Sohn und bei dem das Ineinanderspielen der persönlichen und unpersönlichen Qualität für seinen ganzen Offenbarungscharakter von entscheidender Bedeutung ist, so daß es dann auch der Frage: ob wir in Prov. 8, 22 ff. eine Person oder eine bloße Personifikation vor uns haben, gar nicht mehr bedarf.

Daß der Begriff des Geistes Gottes in den Proverbien anders sich gestaltet als in der Genesis, ist nicht zu verkennen. Verglichen mit dem düstern Kolossalbilde der Schöpfungsgeschichte wird hier ein freundliches, freudeerregendes Kunstgemälde entworfen, farbenreich, hell und warm, und aus dem überaus zarten und milden Lichte, das die Schlußworte darüber ausgießen, blicken, wenn auch noch einigermaßen verschleiert, die Augen voller Gnade und Wahrheit hervor, welche zur Zeit der Erfüllung der Menschheit aufgegangen sind. Sonst aber steht die Sache wie im Anfang. Es ist lediglich die Thatsache der Schöpfung bestätigt. Was zuvor gewesen, in welcher Weise der Geist Gottes die ersten Grundsteine zum Tiefbau und Hochbau der Welt zugerichtet, auf welchen Wegen er die verborgenen Keime des Lebens geweckt und für das allmächtige „Es werde"! zubereitet habe: davon sagt unsre Stelle so wenig als jene erstere. Der Hintergrund der Ewigkeit bleibt dunkel. Auch das Schöpfungswerk selber ist nur soweit in die Nähe des menschlichen Auges gerückt, daß wir das Gewordene kennen lernen, nicht aber das Werden. Von dem, was wir oben zur Charakteristik des Geistes Gottes in seinem uranfänglichen Sein und Wirken bei der Schöpfung gesagt haben, wird also durch die eben ausgeführten Beobachtungen nichts weggenommen. — Was

wir als den besondern Ertrag der Proverbien gegenüber der Genesis verzeichnen können, das ist die ausführliche Schilderung des Verhältnisses zwischen Gott und seinem weltbildenden Organe. Damit sind also die beiden Seiten des Geistes Gottes, gleichsam die beiden Pole seines Wesens gegeben, seine Stellung zu Gott und seine Stellung zur Kreatur. Zwischen diesen beiden Endpunkten verläuft die Offenbarung Gottes im Geiste von Anfang der Schrift bis zum Ende.

Indem nun aber durch die Schilderung der Proverbien der Blick vom Allgemeinen auf das Besondere geleitet wird, bildet sie für uns den Übergang zu den im Wesen des göttlichen Naturgeistes selber gelegenen Unterschieden, welche uns in der Schrift begegnen. Mit denselben tritt ein zweites grundlegendes Moment in den Gesichtskreis der biblischen Theologie, die Differenzierung des Geistes Gottes.

Entscheidend ist hier die Stelle der Offenbarung Johannis 1, 4. Der apostolische Seher grüßt die sieben Gemeinden Asiens mit den Worten: „Gnade sei mit euch und Friede von dem, der da ist und der da war und der da kommt" — im Urtexte ganz abweichend von dem Sprachgebrauch teils mit Partizipialnominativen, teils mit Formen des verbum finitum ausgedrückt, die wie undeklinierbare Eigennamen unter eine den Genitiv regierende Präposition gestellt werden: ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος, oder gar wie andre lesen: ἀπὸ ὁ ὢν κτλ. Die ungewöhnliche, harte Wendung ist ohne Zweifel als eine Bezeichnung Gottes des Vaters zu nehmen, durch welche das Wesen seiner ewigen und unveränderlichen Gottheit und seine Stellung in der Trinität als des Urgrundes aller ewigen und zeitlichen Wesen zum Ausdruck und gleichsam zur Empfindung kommt. Danach fährt der Apostel fort: „und von den sieben Geistern, welche sind vor seinem Stuhl und (V. 5) von Jesu Christo, welcher ist der treue Zeuge ꝛc." Die Frage, was unter den sieben Geistern zu verstehen sei, hat den Schriftkundigen von alters her viel zu denken und zu raten gegeben. Das Nächstliegende übersehend haben die katholischen Erklärer hier eine Hauptstütze für die überlieferte Engellehre zu entdecken geglaubt und selbst die Namen der sieben Engelfürsten, welche hier mehr als irgendwo sonst in die nächste Nähe Gottes gerückt wären, zu nennen gewußt. Andere

haben in ihnen eine Personifikation göttlicher Hauptkräfte und Eigenschaften, die dann ebenfalls auf eine Siebenzahl gebracht wurden, gefunden. Noch andere haben beides zusammengenommen und haben die sieben Engel als Träger der sieben obersten oder grundwesentlichen Eigenschaften Gottes angesehen. Augenscheinlich hat man gerade an dieser Stelle, wo der Name Gottes und Christi in hocherhabenem feierlichem Tone genannt wird, an der Siebenzahl Anstoß genommen, wenn der erste Eindruck dahin zu leiten schien, daß hier doch neben dem Vater und dem Sohne des heiligen Geistes gedacht sein müßte. Man glaubte, die Idee der Dreieinigkeit leide Not, wenn der letztere neben den beiden andern Personen der Gottheit nicht auch als eine göttliche Einheit sich kund gebe. Wenn aber die Annahme einer Personifikation von sieben göttlichen Haupteigenschaften angesichts einer so majestätischen Ausbreitung der göttlichen Kraft und Lebensfülle sich gar zu nüchtern und fast leblos ausnimmt, so lautet andrerseits auch ein Gruß, der an die Gemeinden gesendet wird, ganz ungereimt, wenn er von bloß gedachten Personen, von einzelnen Ideen oder Begriffen hergeleitet wird, die durch das menschliche Nachdenken aus der Gottesidee gleichsam abgetropft sind. Die Beiziehung der Engel sodann ist ganz unstatthaft. Denn ein solches Zwischeneinschieben der dienenden Geister zwischen Gott und Christum ist an sich schon nicht biblisch. Eine solche Gleichstellung derselben aber mit dem Vater und dem Sohne, vermöge welcher die Herablassung Gottes zu den sieben Gemeinden zugleich als eine Gnadenerweisung der Engelfürsten an dieselben verkündigt würde, ist ein geradezu unchristlicher Gedanke. Es bleibt nur übrig, die sieben Geister als gleichbedeutend mit dem Geiste des Vaters und des Sohnes zu nehmen. So wird der Ausdruck doch neuerdings mit ziemlicher Übereinstimmung erklärt. Am lebhaftesten treten dafür die Vertreter der theosophischen Richtung ein, wie namentlich Oetinger, der unter Beiziehung des kabbalistischen Theologumenon von den zehn Ausgängen des Lichtes aus Gott, den Sephiroth (vgl. Micha 5, 1 מוֹצָאוֹת) die ἑπτὰ πνεύματα als die sieben unteren der göttlichen Lichter, nämlich „die Größe, die Stärke, den Schmuck, die Dauer, die Ehre, den festen Grund und das Königreich“ anerkennt (im Gegensatz zu den drei oberen: „der Weisheit, der Einsicht und dem Diadem“), welche Gott

einen ewigen Anfang geben, so daß er sich im Widerspruch mit seiner Unendlichkeit A und Ω nenne. Diese sieben Geister, sagt Oetinger weiter, können sich alle in einem offenbaren. Sie seien das eigentliche Bild Gottes. Aus ihnen seien die sieben Schöpfungstage entstanden. Jede Kraft sei ein Ausfluß von den sieben Geistern, die sich in unzählige verteilen. Denn Geist ist nach Oetinger, „wo jeder Teil wieder ein Ganzes werden kann." Der Geist selber aber sei nicht zerteilbar sondern überall, durch alles hindurchgehend. Die sieben Geister Gottes seien ineinander, ohne daß man es in sieben auflösen könne." [1]) Auch Hedinger in seinem Neuen Testamente (ed. Ledderhose, Basel 1863) hat die Zahlen in der Manier der Zahlenmystik auszudeuten versucht, indem er sagt: in der Siebenzahl sei die Gotteszahl, drei, und die Zahl der Welt, vier, enthalten und zur göttlichen Vollkommenheit verbunden; es sei die siebenfache Strahlenbrechung des einen göttlichen Geistes, Lichtes und Lebens, sich offenbarend in seinen Gaben nach Jes. 11, 2. In dem Bemühen, sich zu den Geheimnissen der göttlichen Selbstmitteilung einen Weg zu bahnen, ist Böhme, ohne die obenerwähnte jüdische Tradition esoterischen Schriftverständnisses zu kennen, mit Ausdeutung der wunderbaren Zahl vorangegangen. Und mag man nun von der jüdischen Kabbala, deren hohe, wenngleich noch vielfach nicht ganz aufgehellte Bedeutung auch von Schriftgelehrten wie Ed. Reuß im allgemeinen zugestanden wird, eine Meinung haben, welche man will, mag man den Spekulationen der Theosophen, deren Name durch Männer wie Rothe in ein überraschendes Licht gestellt worden ist, vorderhand noch einen größeren oder geringeren Wert zuschreiben: so viel ist gewiß, daß ein Ausspruch der Schrift, wie der in Rede stehende, den stärksten Reiz zu tieferer Forschung nach den darin liegenden Gedanken des heiligen Geistes (1. Petri 1, 11) ausüben muß. Das gilt nicht nur im Blick auf diejenigen Exegeten, welche die Apokalypse für ein unzweifelhaft echtes und also mit Recht kanonisches Vermächtnis des Apostels Johannes ansehen, sondern auch auf diejenigen, welche das Buch auf den Rang einer deutero-

[1]) S. Oetinger, Bibl. Wörterbuch ed. Hamberger 1849. S. 233. 294; Auberlen über Oetinger in Herzogs Realencyklopädie und den Artikel Kabbala von Reuß daselbst.

kanonischen Schrift herabsetzen. Kann doch auch z. B. Düsterdieck in Meyers Kommentar nicht umhin, die geistige Hoheit, Tiefe und Fülle gotteswürdiger Gedanken zu bewundern, welche ungeachtet aller demselben anhaftenden Mängel in dem Buche niedergelegt seien.

Wir an unserm Teile sind nun zwar nicht in der Lage, die theosophische Spekulation zu Hilfe zu rufen. Uns gilt es als Pflicht, bei dunkel erscheinenden, und doch den Forschungstrieb und die Einbildungskraft sehr in Anspruch nehmenden Bibelworten uns genau an das zu halten, was aus der Schrift sonstwie beigezogen werden kann und also die Schrift auch hier soviel möglich nur aus sich selbst zu erklären. Aber um so gewisser werden wir jeden Funken beachten, aus welchem ein Schimmer göttlicher Lehre aufleuchtet, und uns nicht scheuen, die Folgerungen zu ziehen, die sich daraus ergeben. Nun wird man bei den sieben Geistern, — immer voraus angenommen, daß sie die dritte Hypostase in der Gottheit bedeuten, — zwei Dinge bestimmt ins Auge fassen müssen. Das erste ist, daß hier eine Mehrheit in das Wesen einer göttlichen Person gesetzt wird, während der Begriff der Gottheit an und für sich ebensowohl, wie der Begriff der Persönlichkeit die Einheit unbedingt zu fordern scheint. Wobei noch zu beachten wäre, daß dem Merkmale der Mehrheit hier nichts zur Seite steht, wodurch die Einheit der betreffenden Hypostase zugleich gewahrt würde. Das andre: daß der siebenfache Geist Gottes *vor dem Sohne* genannt wird, nicht wie sonst an dritter Stelle. Was den ersten Punkt anlangt, so ersehen wir aus dem Texte selbst, daß die sieben Geister ein und dasselbe sind mit den sieben Fackeln, die nach Kap. 4, 5 vor dem Stuhle des Ewigen mit Feuer brennen. Es ist auch zu beachten, daß außer dem Ewigen selber, der auf dem Stuhle sitzt, kein anderes Wesen benannt ist, dem ein göttlicher Name oder göttliche Werke zukämen, da das Lamm erst im 5. Kapitel vor Gott erscheint, um das Buch aus der Hand Gottes zu nehmen und die Siegel zu brechen. An letzterer Stelle werden dann die sieben Geister unter dem Namen der sieben Augen des Lammes aufgeführt. So legt der Seher selber das Gesicht aus, V. 6. Nur die sieben Augen sind von ihm gemeint, wie der Satzzusammenhang beweist. Die sieben Hörner gehören nicht hierher, sondern versinnbildlichen die dem Lamme zustehende Machtfülle. Als die Bestimmung der Augen wird angegeben: „sie sind

gesandt in alle Lande". Das stimmt überein mit Sacharja 3, 9 und 4, 10, wo von den sieben Augen auf einem von Gott gelegten Steine die Rede ist. Es seien das, heißt es danach, die Augen des Herrn, welche das ganze Land durchziehen. Daß diese sieben Augen die Allwissenheit und Weisheit Gottes zur Anschauung bringen sollen, ist einleuchtend. Wenn die Ausleger, um die lebendige Allwirksamkeit des Geistes in den Begriff mit aufzunehmen, die Bemerkung hinzufügen: diese siebenfache Strahlenbrechung des einen göttlichen Geistes, Lichtes und Lebens offenbare sich in seinen Gaben (Hedinger), oder sie bezeichnen den heiligen Geist überhaupt als Gabe, als mit siebenfacher Gestalt in dem Menschen wohnend (so Gerlach); so kann dieser Ausmalung des Bildes nicht entgegengetreten werden. Allein die Siebengestalt der Geistesgaben ist eben durch keine Schriftaussage genauer erklärt. Die Aufzählung der verschiedenen Wirkungsweisen des Geistes Gottes in Jes. 11, 2, welche hier gern zu Hilfe genommen wird, leidet an der Unebenheit, daß hier nur sechs solche Strahlen genannt sind: Weisheit, Verstand, Rat und Stärke, Erkenntnis und Furcht des Herrn. Aber es sind auch im Verhältnis zur Größe Gottes viel zu enge Kreise, die hier gezogen werden, um die Geistesoffenbarungen einzuteilen. Die Teilbegriffe sind allzu gleichartig und der Horizont zu eng. Die über alles erhabenen Scenen aus dem Himmel, die hier in eine nirgends übertroffene Majestät der Sprache eingekleidet sind, können nicht bei der dritten Person der Trinität mit einem Gedankenschema abgeschlossen werden, das sich fast ganz nur mit dem Gebiete der Intelligenz deckt. Es müßten auch die notwendigen Linien zu der weltschaffenden und bildenden, ein neues Geistesleben in der Menschheit zeugenden (vgl. Ezech. Kap. 37) Thätigkeit des Geistes gezogen werden können. Es müßte die erlösende Liebe Gottes, welche durch den Geist in unsre Herzen ausgegossen ist (Röm. 5, 5), eine Stätte darin finden. Es müßte das gemeinschaftbildende Werk des Geistes und seine ganze Arbeit als Stellvertreter Christi in der Kirche, seine weltverklärende und Christum in der Welt verherrlichende Wirksamkeit darin einbegriffen sein. Für derlei Auflösungen des Zahlengeheimnisses fehlt aber jede biblische Spur.

Wenn wir nun den Sinn der heiligen Zahl auszudeuten nicht imstande sind, so werden wir uns eben zunächst an die bloße

Thatsache halten müssen, daß überhaupt ein Zahlbegriff in den Namen des heiligen Geistes eingetragen ist. Das ist nun innerhalb des Evangeliums, das in der Lehre vom dreieinigen Gott sich konzentriert, ja gar nichts Neues. Die Zahl im Wesen eines der Glieder der Dreieinigkeit ist nicht widerspruchsvoller als die im Wesen Gottes überhaupt. Was hier möglich ist, muß es auch bei der einzelnen Hypostase sein. Der Einfluß, den die Trinitätsidee auf unser verstandesmäßiges Denken ausübt, wird derselbe sein, wie bei der Idee des Geistes Gottes in der apokalyptischen Darstellung. Dieser Einfluß besteht nun aber vor allem darin, daß wir einsehen, der Mehrheitsbegriff sei von der Gottesidee überhaupt nicht auszuschließen. Das Axiom von der schlechthinigen Unteilbarkeit des göttlichen Wesens wird uns als hinfällig erscheinen. Wir werden gestehen müssen, daß der denkende Verstand mit der Gotteslehre nicht zurecht kommen kann ohne die Kategorie der Teilbarkeit. Wie eine solche Kategorie mit der absoluten Idealität Gottes ins Gleichgewicht gesetzt werden könne, darüber wird die systematische Entwicklung unsres Lehrstückes Rechenschaft geben müssen. Daß an eine Teilbarkeit im physischen Sinne nicht gedacht werden kann, bedarf ja wohl keiner besonderen Erläuterung. Einstweilen aber wollen wir, um die Unbefangenheit des Urteils über unsre Thesis zu sichern, nur daran erinnern, daß die einfältigste Glaubenssprache nichts Fremdartiges in dem Gedanken einer Selbstmitteilung Gottes an die Welt spüren wird. Wenn aber das Wesen Gottes mitteilbar ist, so muß es in irgend einem Sinne als teilbar gedacht werden können.

Der zweite Punkt, auf den wir Gewicht zu legen haben, ist, daß der Geist Gottes bei der apokalyptischen Vision nicht die dritte Stelle in der Dreiheit einnimmt, sondern die zweite. Damit ist abermals kein ganz neues Moment in die Gottesidee hereingebracht. Auch die Schöpfung der Welt geht in der Art vor sich, daß der Geist zuerst hervortritt, danach erst das Wort. Das ist der Sache ganz entsprechend. Denn das Wort kommt zuerst aus dem Geist, nicht der Geist aus dem Wort. Oder mehr in der realen Sprache ausgedrückt: das erste ist der Atem, danach das Sprechen, nicht umgekehrt. Und damit harmoniert die schon oben (S 58) erwähnte Beobachtung, daß im Alten Testamente der Geist überhaupt sozusagen den Grundton der göttlichen

Selbstmitteilung abgiebt, der Sohn erst allmählich in die Stelle nachrückt, welche er in der neutestamentlichen Heilsverkündigung einnimmt, und zwar auch das letztere nur infolge eines Entwicklungsprozesses, in welchem zuerst der heilige Geist noch das wesentliche Organ des Erlösungswerkes bleibt, sofern er als der Bildner des Menschensohnes im Mutterleibe sich erweist und die Entfaltung der Gottmenschheit des Sohnes von Schritt zu Schritt begleitet oder vielmehr vermittelt, bis dann der Sohn nach seiner Auferstehung zuerst in vorbereitender Art, nach seiner Erhöhung aber endgültig und in der Herrlichkeit derjenige wird, der den Geist des Vaters als seinen eigenen Geist giebt und ausgießt.

Wir kehren zurück, um die Fußstapfen der siebenfachen Offenbarung des Geistes weiter zu verfolgen. Zahl und Maß, Raum und Zeit sind notwendige Attribute der geschaffenen Welt. Finden sie sich im Wesen Gottes, so tritt dasselbe damit in die Beleuchtung der Endlichkeit, der Sichtbarkeit, des zeitlichen Werdens. In dieser steht es durch die Menschwerdung ganz unbestreitbar. Die Schwierigkeiten, welche für die Erkenntnis aus dem Ineinander des Unendlichen und Ewigen einer- und des Endlichen, Zeitlichen andrerseits erwachsen, sind es eben, welche das undurchdringliche Geheimnis der Christologie ausmachen. Wir sind aber an die Thatsache dieser Schwierigkeiten so gewöhnt, sie verstehen sich für jede positiv-christliche Wissenschaft so von selbst, daß niemand aus ihrem Vorhandensein an und für sich schon die Untauglichkeit der christologischen Idee für das vernünftige Erkennen wird beweisen wollen, wenn er überhaupt noch etwas von den Grundlagen des christlichen Glaubens unangetastet lassen will. Daß die Pneumatologie denselben Bedingungen unterliegt, ist nicht eben so anerkannt und dem wissenschaftlichen Denken geläufig. Da die Natur des Geistes eine Schranke ebenso gewiß abzulehnen scheint, als die Natur eines wirklichen Menschenlebens sie mit sich bringt und nicht abzustreifen vermag, so wird es nicht im voraus einleuchtend gefunden werden, daß jene Kategorien auch bei dem Geiste Gottes ihre Anerkennung zu fordern haben. Die in Rede stehende Beschreibung, welche Johannes von dem Geiste Gottes in den angezogenen Worten entwirft, erhebt aber jene Forderung mit aller denkbaren Entschiedenheit. Wir lassen den Zahlbegriff an und für sich einstweilen auf sich beruhen, und sehen uns nur nach den Folgerungen

um, welche im Falle seiner Anwendung zu ziehen wären. Sind die sieben Geister mit dem Geiste Gottes identisch, so sind sie notwendig jeder für sich wieder eine vollkommene Seins- und Offenbarungsweise Gottes, des einen heiligen Geistes. Es sind also, da wir uns ein Geisteswesen ewiger Art nicht anders zu denken vermögen, sieben Ich, sieben göttliche Persönlichkeiten. Als solche unterscheidet jede sich selbst von den andern und weiß und erfaßt in dieser Unterscheidung sich selbst als göttliche Einheit. Wiederum sind sie dann einander ebenso gleich als voneinander verschieden. Die Siebenheit hätte sozusagen keinen Sinn, wenn nicht eben die Mannigfaltigkeit der göttlichen Offenbarung darin ausgeprägt sein sollte. Man würde dem Schriftgedanken nicht genügen, wenn man sich darauf zurückziehen wollte, zu sagen: die Siebenheit solle eben den Reichtum der göttlichen Selbstmitteilung in der Menge seiner Unterschiede zur Anschauung bringen. Mit dieser Erläuterung wäre die ganze lebensvolle Gestalt wieder in ein Abstraktum verwandelt. Es sind keine in die Schrift von uns hineinzutragende Begriffsmomente; es sind lebendige Wesen überweltlicher Art, Gott nicht nur ähnlich, sondern wesensgleich. Was aller Kreatur Lebensgrund ist, darf nicht als Erzeugnis der denkenden Vernunft oder der Einbildungskraft behandelt werden. Das Rätselhafte, Ungewohnte, Seltsame solcher Bibelworte ist eine Aufforderung für die Wissenschaft, mit Hilfe des Geistes Gottes das Senkblei der Forschung tiefer auszuwerfen, nicht aber sich der mühsamen und aussichtslos scheinenden Arbeit mit seichten Bemerkungen, die jeder Anfänger machen kann, zu entschlagen.

Immerhin ist es nicht an dem, daß über dem Mehrheitsmomente in der apokalyptischen Idee des Geistes Gottes das Einheitsmoment verloren ginge. In den göttlichen Grüßen der nachfolgenden sieben Sendschreiben ist es konstant der Geist Gottes, der zu den Gemeinden redet, wenn ihnen die Mahnungen des „Menschensohnes" ans Herz gelegt werden (Kap. 2, 7. 11. 17. 29; Kap. 3, 6. 13. 22). Der Geist ist also mit dem Sohne als eins gedacht, was nur unter der Bedingung vollziehbar ist, daß er ebenso wie Christus selbst eine persönliche Einheit bildet. Kap. 14, 13 verkündigt dem Seher eine Stimme vom Himmel, daß der Geist denjenigen, welche in dem Herrn sterben, eine im Nu des

Todes eintretende Seligkeit verbürge, ein Urteil, das sich ersichtlich als mit dem vollen Gewicht der Majestät Gottes ausgesprochen geben will. Ebenso endlich sehen wir den Geist mit der „Braut des Lammes", der erkorenen Gemeinde zusammenstehen, um das Kommen des Heilandes zu erbitten (Apok. 22, 17). Während er also hier durchweg als ein einheitliches Wesen erscheint, ist in der ganzen Apokalypse von der Siebenzahl kein weiterer Gebrauch gemacht. Man kann sagen: während im Eingang der Weissagung die Vielheit als das Charakteristische des Geistes Gottes hervortrete und demselben seine eigentümliche Stellung in der Dreieinigkeit sichere, werde im Verlauf der Geschichte die Einheit das Herrschende, um die Zusammengehörigkeit mit den beiden andern Hypostasen zu bewahren. Und dies schickt sich wiederum aufs beste zu der Beziehung, welche zwischen dem Geiste Gottes und der Welt, d. h. der Kirche obwaltet. Denn die letztere ist im Anfang ebenfalls eine Mehrheit, nämlich in den sieben Gemeinden. Am Schlusse aber zeigt sie sich in der einheitlichen Gestalt der Braut Christi. — Der Schriftgrund für die Lehre von der Differenzierung des Geistes Gottes ist mit dem Eingang der Apokalypse in der wünschenswerten Bestimmtheit gegeben. Zu weiteren Erörterungen in dieser Richtung wird insonderheit die Geschichte von der Ausgießung desselben über die Apostelgemeinde Veranlassung geben.

Bis hieher hat sich uns die biblische Lehre von dem Geiste Gottes darin zusammengefaßt, daß wir in ihm das an und für sich seiende, ewige Ich erkannten, aber auch die beiden grundlegenden Momente seiner Selbstoffenbarung, die Einheit und die Vielheit in seine Idee mit aufzunehmen genötigt waren. Von seinem An- und Fürsichsein gehen wir über zu dem *Wirklichwerden seiner Offenbarung in seinen Werken*. Das Verständnis dieser Offenbarung wurzelt naturgemäß zuallererst darin, daß derselbe Geist, der im Anfang über dem Chaos schwebte und in demselben das Leben weckte, nun auch bei jedem einzelnen Werke, durch welches eine Kreatur ins Dasein gerufen wird, ohne eine Wesensveränderung und ohne irgend eine Unterbrechung sein erstes Schöpfungswerk fortsetzt, und daß diese Stetigkeit seines schöpferischen Thuns überall dieselbe ist, sei es nun, daß eine Hauptabteilung des Alls oder überhaupt ein größerer Lebenskreis,

sei es, daß eine Gattung oder eine Art der Geschöpfe oder ein einzelnes Exemplar derselben zustande kommen soll. Wir werden nicht irren, wenn wir von der Annahme ausgehen, daß diese Stetigkeit, dieses ununterbrochene, gleichmäßige Fortwirken des Geistes der gewöhnlichen Weise, sich die Genesis klar zu machen, nicht nahe gelegen sei. Die Vorstellung von dem über dem Wasser schwebenden Geiste wird wohl in der Regel der nachfolgenden von dem Sprechen Gottes den Platz räumen. Das ewige Wort Gottes tritt jetzt auf den Plan. Es kommt aus dem Geiste. Es geht durch den Geist hindurch und hinaus in die seiende und werdende Welt. Der gestaltlose Geist dagegen tritt vor dem ausgeborenen und ausgestalteten Worte in den Hintergrund. Das Dunkel, in welchem er ruhte und sich bewegte, löst sich auf in das große, helle Meer des Weltlichtes, das angebrochen ist, um hernach in einzelne Lichtwelten sich zusammenzuschließen. Aber dieses Licht ist nicht der Geist Gottes. Es ist eine einzelne Kreatur, wenn auch eine solche des größten Umfangs und der höchsten Lebensfülle. In ihm verbirgt sich jetzt der Geist Gottes selbst, wie er sich zuvor in die Finsternis der Tiefe eingehüllt hat. Nur bei der Erschaffung des Menschen, und für einen Augenblick, wird er noch einmal genannt (Gen. 2, 7). Sonst wird er in diesem Zusammenhang nirgends mehr erwähnt. — In ähnlicher Weise verlieren wir auch die Urgewässer aus dem Gesichtskreise. Das Schöpfungswerk ist, sobald es auf die Einzelbildungen übergeht, ein fortdauerndes Wallen und Wogen, Sichheben und -senken, Sichzerteilen und wieder Zusammenfließen der Fluten des Abgrundes, aus welchem die Umrisse der Erde sich allmählich herausarbeiten, die Meere und Ströme zusammenrinnen, die lebenden Geschöpfe, unter- und oberirdische sich losringen und dem Lichte entgegenstreben. Aber die Einbildungskraft wird angezogen durch das, was eine Form annimmt, Farbe gewinnt, in die Höhe strebt, sich bewegt und lebt. Das Unbestimmte, formlos Allgemeine, obgleich es die Mutter ist des ganzen Seins und Werdens, wird nicht weiter beachtet, weil es etwas ist, was verschwinden, in bestimmte, individuale Lebensgestalten aufgelöst werden soll. Diesen natürlichen Gang des menschlichen Denkens über die Schöpfung muß man sich vergegenwärtigen, um die Forderung zu begreifen, daß man nicht unterlassen soll, den Geist Gottes bei der weiteren Verfolgung der

Fußstapfen des Schöpfers als eine fortwirkende Macht im Auge zu behalten. Die Entwicklung der Naturgebiete und Naturwesen ist nichts anderes als das in Einzelwirkungen sich auseinanderlegende Wehen und Weben des Geistes Gottes. Der Geistesstrom selbst ist es, der sich seinerseits zuerst in verschiedene Flüsse und Bäche teilt, wenn das Wasser sich an besondere Örter sammelt und die Erde vom Meere sich scheidet. Das Geisteswehen ist es, durch welches auf das allmächtige „es werde" die chaotisch-flüssigen Massen der im Entstehen begriffenen Himmelskörper sich voneinander scheiden, aus der zentripetalen in die zentrifugale Bewegung übergehen, um in dem Umkreise des allumfassenden Zentrums neue Zentren zu konstituieren, die Gravitationsgesetze zu individualisieren, und in der Erdsphäre denselben Lebensprozeß in Gang zu setzen, wie er nach der Kant-Laplace'schen Hypothese als der Entstehung des gestirnten Himmels zu Grunde liegend angenommen werden darf. Alle diese Vorgänge, durch welche das Chaos in die Fülle, Schönheit und Zweckmäßigkeit des Kosmos verwandelt wird, gehen vor sich unter stetigem Fortwehen des göttlichen Odems. In ihm ruhen nach wie vor die einzelnen Reiche der Natur, der stofflichen, sichtbaren, körperlichen nicht allein, sondern auch der unsichtbaren, des Seelenlebens, von welchem bis zum Schlusse der sechs Tage nirgends etwas zu entdecken ist. Er ist die Kette ihres Zusammenhangs, die treibende Macht in der Maschinerie ihrer Bewegungen, ist ihr innerster Gehalt, indem er durch alle Poren ihres Wesens fortwährend in sie eindringt und sie auf diese Weise mit sich selbst als ihrem Lebensprincip erfüllt. Er ist also sozusagen keinen Augenblick von dem Posten gewichen, den er „am Anfang" eingenommen hatte. Sein Schweben wird nur immer mächtiger, erhabener, reicher und voller an Segen und Leben.

Daß aber nun der Geist dieses sein Wesen so ins einzelne fortsetzt und immer weiter ausdehnt, das ist die Folge des von Gott ausgehenden einzelnen Schöpferwortes. Der Befehl: „es werde!" „es sammle sich", „es lasse die Erde aufgehen" 2c., bedeutet jedesmal eine neue Einwirkung auf den Geist Gottes,[1]) die

[1]) Siehe die schönen Ausführungen bei Zollmann, Bibel und Natur Hamburg 1869. Kap. 4.

ihn zum Einleiten neuer Differenzierungen im Weltall anregt. Das Machtwort des Vaters findet seinen Hörer, den Empfänger der heiligen Gedanken, der dem Allmächtigen seinen Schöpfergedanken sofort nachdenkt und ausführt. Der ewige Logos, vom Vater ausgehend, sieht ein ewiges Ich sich gegenüber, dem des Vaters Wort zugleich sein eigenes Wesen und Leben ist. Der ganze Schöpfungshergang wird auf diese Weise zu einer That ewigen Gehorsams, des ebenso willenlosen als willensmächtigen, ebensosehr in die Selbstbethätigung eines andern Ich dahingegebenen als in sich selbst unbedingt freien Handelns. Ohne dieses Zwischenglied der göttlichen Majestätserweisung, ohne ein solches fortwährend in Gott, mit Gott und Gott zuliebe schaffendes absolutes Wesen steht unser Nachdenken über die Gestaltung der Welt vor einer neuen undurchdringlichen Finsternis. Es fehlt der Weg, der vom Ausspruch der Allmacht zur Verwirklichung desselben führt. Denn die Feste über und die Feste unter den Wassern, die Wasser unter dem Himmel, die Erde, deren Haupt nun über die Wasser erhoben ist, — das sind keine Subjekte, die Gottes Befehlswort vernehmen können. Sie sollen alle für die mannigfachen Einwirkungen Gottes auf sie zum Zweck der Kundmachung seiner Herrlichkeit erst hergerichtet werden. Es entspricht dem Geiste Gottes nicht, auch nicht einmal im bildlichen Sinne, wie es viele nehmen, daß er mit dem sich in Verkehr setze, worin doch noch keine göttliche Kraft wirksam ist, um das Befehlswort Gottes zu empfangen und darauf gleichsam Antwort zu geben. Gott der Geist kann nur mit dem Geiste, der ihm wesensgleich ist, sich in Beziehung setzen. Wenn er als Herr der kommenden Welt redet, so muß ein Wesen dabei sein, das ihn versteht und dem das Vermögen innewohnt, das Leben, das in dem Befehle Gottes ist, auf die zwar nicht tote, aber doch im todähnlichen Schlummer, im Traumzustand eines dunkeln Daseins liegenden Objekte überzuleiten.

Hiermit ist aber auch der *Zusammenhang zwischen der natürlichen Welt* oder dem gesamten Schöpfungsgebiet als solchem *und dem Geiste Gottes ein für allemal hergestellt*. Es ist nicht möglich, im ferneren Entwicklungsprozesse der Erde (wie auch des Himmels, soweit dieser Gegenstand unsrer Wahrnehmung sein kann) einen Punkt namhaft zu machen, wo der Geist, der im Anfang über den Wassern schwebte, sich von der

aus ihnen emporgehobenen Welt, sei es die ursprünglich stoffliche, oder die beseelte und zur Aufnahme des Geistes zugerichtete, wieder losgemacht hätte. Es würde das ja nichts andres als den Rückfall der Schöpfung in das Nichts bedeuten. „Du nimmst den Odem weg, so vergehen sie und werden wieder zu Staub," Ps. 104, 30. Eine solche Entblößung der Kreatur von der Einwohnung des Schöpfergeistes ist weder im Paradiese nach dem Sündenfall, noch bei der Sintflut über die Welt ausgesprochen worden. Der lebendige Odem in der Nase (Jes. 2, 22), als ein „Hauch aus Gott", ist dem gefallenen Menschen geblieben, und der Name „Gott der Geister alles Fleisches", angerufen in den bedeutsamsten Momenten, wo dem Volk Israel ein tödliches Gericht, eine Verwerfung von dem Angesichte Gottes für immer, und die Aufhebung seiner Existenz als Nation angedroht war, ist an sich selber schon eine Bürgschaft dafür, daß Gott seinen Lebenshauch von dem erwählten Geschlechte bis jetzt noch nicht weggenommen hatte. Wir haben uns demgemäß das Verhältnis Gottes zu der Welt so zu denken, daß sein Naturgeist, d. h. er selbst als das göttliche Wesen, welches der Welt unmittelbar das Leben gab und die reale Möglichkeit einer Wesensverbindung mit Gott in ihr gründete, nunmehr durch alle Zeiten und Räume hindurch in dieser Funktion sich gleich bleibt, und daß jede weitere Anknüpfung eines Bandes zwischen Gott und der Kreatur an diese allgegenwärtige und stetige Wirksamkeit des Geistes sich anschließt und auf ihr als dem bereits gelegten Grunde sich aufbaut. Das alles mit dem selbstverständlichen Unterschiede, daß diese das Naturleben durchwirkende Gegenwart des Geistes eine andre ist bei den freien Geschöpfen und bei den unfreien. Bei den letzteren thut sie ihr Werk und behauptet ihre Stätte ohne Hindernis. Bei den Wesen aber, welche nach der Ähnlichkeit Gottes zum freien Denken und Wollen gemacht sind, ist jenes An- und Einwohnen des göttlichen Naturgeistes mehr oder weniger auch mit in ihre Hand gelegt. Das ewige Lebensprincip kann durch ihr Thun und Lassen schon auf dem Naturgebiet entweder befestigt, gefördert und erhöht oder gehemmt und zurückgetrieben, und das Geschaffene bis zu einem todähnlichen Zustande herabgebracht werden.

Wir haben festgestellt, daß alle einzelnen Perioden oder Vorgänge des Weltwerdens von jenem Anfangspunkte des auf dem

Wasser schwebenden Geistes ausgehen, wenn dieser auch im Verlaufe des Schöpfungsberichtes nicht mehr mit Namen genannt wird. Wir sehen also von nun an lauter Evolutionen des materiellen Seins, welche in Kraft des anfänglich dem Weltstoff eingepflanzten Werdegesetzes vor sich gehen, und zwar unter der fortdauernden Einwirkung des Naturgeistes Gottes, niemals und nirgends ohne sie. Wir haben ferner daran erinnert, daß unter dem anfänglichen Urstoff der Erde auch die Keime alles individuellen wie alles allgemeinen seelischen Lebens und außerdem noch die Befähigung zur Aufnahme des von Gott einzuhauchenden Geistes mitbegriffen sind; denn für dies alles ist keine Stätte denkbar, wo es sonst im Anfang hätte sein können. Man müßte diese Keime nur als mit dem Geiste Gottes eins und in ihm verborgen denken, was aber Vermischung Gottes mit der Welt wäre. Es sind also ferner in dem Thohuwabohu und in der Finsternis, in welche es zugleich mit dem Geiste Gottes eingeschlossen ist, die Anfänge alles und jedes sichtbaren Lichtes, des tellurischen wie des siderischen, sodann die Anfänge alles animalischen, nicht minder aber auch die Anfänge alles menschlich-natürlichen Seelenlebens enthalten. Denn der Mensch wird zwar nach Gen. 2, 6 eine lebendige Seele, נֶפֶשׁ חַיָּה, erst dadurch, daß Gott dem Erdenkloß den lebendigen Odem, die נִשְׁמַת חַיִּים, in seine Nase einbläst. Aber der Erdenkloß selber ist aus dem Stoffe genommen, der zuvor mit im Wasser beschlossen und demnach unter der Einwirkung des Geistes Gottes gestanden war. Gott hat ihn sonach nicht als ein völlig geistloses Objekt in seine schöpferische Hand genommen, sondern als etwas, was die Anlage zur Aufnahme des göttlichen Odems, d. h. des seelisch-geistigen Lebensprincipes schon in sich trug.

Aus dem ersten Anfang entspringen alle weiteren Anfänge, und zwar alle unter dem Einflusse des ersten Schöpfergeistes. Jeder fernere Anfang ist entweder unmittelbar aus dem Uranfang hervorgegangen oder mittelbar aus einem zweiten, dritten ꝛc. Der göttlichen Allmacht bleibt es dabei unbenommen, jederzeit wieder einen neuen Anfang zu setzen, jedenfalls einen solchen, der aus dem Uranfang sich herleitet. Der Schöpfergeist, der die abgeleiteten Ursachen durch alle Glieder hindurch und bis in die entferntesten Seinsreihen zur Wirksamkeit bringt, ist deswegen doch an sich selbst immer noch der Urgeist, der allen und jeden Anfang macht und gemacht hat.

Es steht also eben damit auch in seiner Macht, jederzeit wieder einen Anfang zu setzen, der aus den bisherigen Faktoren nicht abgeleitet werden kann; er kann selbst den Anfang, da Gott Himmel und Erde schuf, auf einer höheren Stufe sich wiederholen lassen. Es ist ein Reich des Geistes vorhanden, das eben in demselben göttlichen Geiste ruht, der auch das erste gesetzlich gebundene Naturleben trägt und leitet. Die Existenz dieses höheren Geistesreiches ist gegeben mit dem Wesen des Geistes Gottes an und für sich. Denn mit dem Sichherablassen in die Kreatur hat er sich nicht selbst aufgegeben. Er ist über ihr und frei von ihr so gewiß, als er in ihr ist und sich frei an sie gebunden hat. Sonach kann auch mit der Schöpfung die Schöpfungsidee nicht erschöpft sein. Die ewige Schöpfermacht bethätigt sich in dem fortgesetzten Schaffen einer himmlischen Welt, die in beständiger Verwirklichung begriffen ist. Denn die Vorstellung von bloß abstrakten Ideen, von ruhenden Gedanken, von Zukunftsbildern, läßt sich auf Gott nicht anwenden. Sondern es ist ein bereits zur Wirklichkeit gewordenes höheres Geistesreich, das über der irdischen und oberirdischen Schöpfung lebt und webt. Dieses höhere Geistesreich senkt sich auf das niedrigere stetig herunter, um eine zweite Schöpfung anzubahnen. Es steht zu dem ersten, wie vollkommen dieses auch erscheinen mag, in demselben Verhältnisse, wie der Geist bei der ersten Schöpfung sich verhält zu dem Chaos. In Vergleich mit dem höheren Reiche ist das Naturleben ein Dunkel, das auf sein „es werde Licht!“ wartet, ein Thohuwabohu, dem das größere Schöpferwort begegnen muß, damit das Werk Gottes sich vollende, wie es von Ewigkeit her in dem Rate Gottes lag. Es ist die Wunderwelt einer allseitigen Neuschöpfung, die in dem Sohne beschlossen ist, und ebenfalls vom Geiste als dem ewigen Werkmeister ausgeführt wird. Sie ist vorgebildet durch Erscheinungen und Ereignisse, welche in der ersten niederen Schöpfung, der leiblichen und der geistigen, nicht enthalten sind und daher als Wunder sich darstellen, d. h. als Vorgänge, welche aus dem ordentlichen Laufe der Natur nicht abgeleitet werden können. Sie sind aber nichts andres als Vorausdarstellungen einer erst im Werden innerhalb der ersten Schöpfung begriffenen zweiten Schöpfung, einer höheren Naturordnung, wie man es öfters nennen hört, die aber auch nicht als eine bloß zukünftige oder als eine

bloß zufällig da oder dort sichtbar werdende gedacht werden darf, sondern als eine solche, die von Anfang an immer da war und nur mit den allgemeinen Kräften der Sinne und des Verstandes nicht erkannt werden kann, sondern eines gleichartigen Organs im Menschen bedarf, um überhaupt als Thatsache wahrgenommen und in ihrem ewigen inneren Zusammenhange wie in ihrer Verknüpfung mit der niederen Natur verstanden zu werden. Der Schriftbeweis für diese Ausführungen gehört nicht hierher, sondern in die Christologie. Er ist aber mit der Erinnerung an die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde in konzentrierter Form erbracht. Denn, wie oben bemerkt: die Gedanken Gottes von seiner Selbstoffenbarung in der Welt sind nicht wie das Bild von der Stiftshütte, das dem Mose auf Sinai gezeigt wurde, es sind keine im Himmel aufgehängten Kartons, sondern es sind Werke, die bereits in Arbeit sind und stetig fortschreiten. Gott ist nicht bloß ὁ ὢν und ὁ ἦν, sondern auch ὁ ἐρχόμενος.

Geht man mit dem für die höhere Natur erschlossenen Sinn, mit dem Glauben an die reale Gegenwart Gottes in der Welt den Spuren der Offenbarung nach, so entdeckt man in der Schrift eine Stufenfolge dieser Erscheinungen, welche bei den elementarsten Gebieten anhebend, in stetigem Fortschritt, dem Gange der Schöpfung ähnlich, kein wesentliches Mittelglied überspringend, bis zur obersten Staffel der irdischen Kreatur, dem Menschen, emporsteigt und so den ganzen Herrscherbereich des Geistes Gottes allmählich in die Beleuchtung der durchscheinenden höheren Naturordnung rückt. Das Wasser, die Luft, das Feuer als die flüssigen und bildsamen Urbestandteile des sichtbaren Erdenlebens, danach die festen, mit Hilfe der eben genannten aus der Erde und ihrer Umgebung hervorgegangenen Gestalten der lebendigen aber seelenlosen, wie der lebendig-beseelten Geschöpfe, befassen in sich das Reich des göttlichen Naturgeistes. Die letzte Offenbarungsstufe, der menschliche Leib macht den Übergang aus dem rein natürlichen zum geschaffenen Geistesreiche und zur Offenbarungssphäre des heiligen Geistes.

Wasser.

Mit dem Wasser beginnt die Schöpfung. Es ist bedeutsam, daß es 1. Joh. 5, 7 dem Geiste zuerst beigesellt ist, in dem es

hier als einer der drei Zeugen aufgeführt wird, mittelst welcher Jesus sich als Erlöser der Welt bekannt macht. Daß der Geist Gottes in der heiligen Schrift ganz besonders häufig mit der Vorstellung von einem flüssigen Körper verknüpft ist, kann unsrer Beobachtung nicht entgehen. Die in diesem Punkte stimmführende Weissagung des Propheten Joel Kap. 3, 1. 2, worin Gott verheißt, seinen Geist auszugießen über alles Fleisch und damit die Gabe des höheren Schauens, der Weissagung, unter alt und jung auszuteilen, hallt in einer Reihe späterer Prophetensprüche mit dem gleichen Ausdruck wieder (Jes. 44, 3; 32, 25; Ezech. 39, 29; Sach. 12, 10). Sie klingt im Neuen Testamente ebenso weiter. Bei der Sendung des heiligen Geistes zu den Jüngern greift Petrus auf die Worte Joels zurück. Apg. 10, 44 f., bei der Bekehrung des Cornelius, wird die zuerst gebrauchte Bezeichnung: „Der heilige Geist fiel auf sie" im folgenden Verse durch die Wendung: „Die Gabe des heiligen Geistes ward auf die Heiden ausgegossen," erläutert. Ebenso preist Paulus Tit. 3, 5. 6 die Erneuerung, also die Wiederverleihung desselben in der Taufe, als eine reichliche Ausgießung, welche durch Jesum Christum geschehen sei. Damit eng verwandt ist die Rede des Täufers Johannes, daß der Messias Israel mit dem heiligen Geiste taufen werde (Matth. 3, 11). Der gleiche Gedanke liegt dem Spruche des Herrn Joh. 7, 39 zu Grunde. Der Herr sagt hier unter Bezugnahme auf eine alttestamentliche Weissagung, welche dem Wortlaute nach sich allerdings nicht vorfindet, dem Sinne nach aber mit den verschiedenen Verheißungen dieses Inhaltes (wie Joel 3, 1; Jes. 44, 3; Sach. 12, 10) zusammenstimmt: wen (nach geistlicher Labung) dürste, der solle zu ihm kommen und trinken. Wer an ihn glaube, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen. Letztere Worte sind nämlich nicht auf Jesum, wie es dem Texte nach möglicherweise geschehen könnte, sondern auf denjenigen zu beziehen, der sich von Jesu tränken läßt. Denn ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ — ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος zeigt mit αὐτοῦ auf jenen andern, der trinkt, nicht auf den, der spricht, und das Futur, „sie werden fließen" kann nicht von Jesu verstanden werden, von dessen Leibe, d. h. Munde sie bereits flossen. Vielmehr ist von den reichen Offenbarungen göttlichen Lebens die Rede, welche ins künftige von

den Jüngern Jesu ausgehen werden. Daß aber unter diesen Strömen der heilige Geist zu verstehen sei, beweisen die gleich folgenden Worte: das sagte er aber von dem heiligen Geiste, welchen empfangen sollten, die an Jesum glauben. Es ist kein Grund vorhanden, sich mit Meyer (z. d. St.) dagegen zu verwahren, daß die Ströme selbst mit dem heiligen Geiste gleichgesetzt werden, während dieser nur als die in den Lebensergüssen waltende Triebkraft anzusehen sei. Eine chemische Scheidung des von dem heiligen Geiste eingegebenen apostolischen oder Jüngerwortes einerseits, und des heiligen Geistes selber als einer in diesem Worte wirkenden Kraft andrerseits, ist für das Denken nicht vollziehbar. Dem Worte selbst, nicht — im Absehen und unabhängig von ihm — dem unter dem Worte verborgenen Geiste, wird die Eigenschaft zugeschrieben, daß es lebendig, kräftig und einem zweischneidigen Schwerte ähnlich sei, Seele und Geist voneinander scheidend und mit göttlicher Gewalt die Herzen richtend (Hebr. 4, 12). Wenn der Herr Joh. 6, 63 sagt: die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben, so sagt er das allerdings von *seinen* Worten. Aber wenn es nicht mit der selbstverständlichen Einschränkung auf das, was im Sinne Jesu geredet wird, auch von unsern Worten gelten dürfte, so wären sie auch nicht fähig, Geist und Leben zu erzeugen. Wir werden also die „Ströme" ohne weiteres als eine Erscheinung des heiligen Geistes in der Welt anzusehen haben. — Das flüssige Element, das heilige Wort, ist auch hier wieder er selbst, nicht etwas Geringeres als er. Umgekehrt ist er selbst damit wiederum als ein flüssiges Wesen dargestellt, als das unsichtbare und doch wahrnehmbare Korrelat, als die himmlische Parallele des irdischen, körperlichen Wassers. Es ist eine Leiblichkeit. Aber allerdings keine handgreifliche, sondern eine geistige. Wie sich das körperliche, sinnliche Element in dem Worte, genauer gesagt, wie sich die Luftwelle, die mittelst des Wortes gebildet wird, und die ja sogar in sichtbaren Figuren zur Anschauung gebracht und nach mechanischen Gesetzen berechnet werden kann — wie diese sich zu jenem unsichtbar flüssigen Wesen verhalte, dem wir eine göttliche Lebenskraft zuschreiben, das ist abermals eine Frage der Wissenschaft, die noch auf Antwort zu warten hat. Hier ist nur der wesentliche Inhalt des biblischen Berichtes festzustellen.

Es wird uns aber von hier aus erst die Bedeutung der Taufe nach biblischem Sinne vollständig klar. Wenn der Täufer in einigermaßen verhüllendem Ausdruck Jesum als denjenigen ankündigt, der nicht, wie er selbst, mit bloßem Wasser, sondern mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen werde (Matth. 3, 11; Joh. 1, 33), so spricht sich dagegen der Herr selbst in der Unterredung mit Nikodemus Joh. 3, 5 ganz unmißverständlich über die wesentliche Einheit von Wasser und Geist aus. Von dieser Verbindung macht er ja die neuschaffende Heilswirkung der Taufe abhängig. Die Worte Jesu sind so gestellt, daß von einer Trennung der beiden Bestandteile der Taufe keine Rede sein kann. Wenn Christus für den Eintritt in das Reich Gottes zur unerläßlichen Bedingung macht, daß der Mensch aus dem Wasser geboren werde, doch nicht aus dem Wasser allein, sondern zugleich aus dem Geist: so hat man fürs erste kein Recht, dem Wasser hier einen andern Rang anzuweisen, als dem Geiste; denn Christus nennt beide miteinander. Der Geist kann ebensowenig ohne das Wasser, als das Wasser ohne den Geist zur Geltung gelangen. Sie bilden schlechthin eine Einheit, ein doppelseitiges Lebenselement, aus welchem der neue Mensch ans Licht kommt. Fürs andre ist dem Wasser sogar die erste Stelle angewiesen: es wird vor dem Geiste genannt. Wenn es sich aber um die Grundwahrheiten des Heils handelt, so muß die göttliche Vollkommenheit der Form und die unantastbare Zuverlässigkeit der Sprache vorausgesetzt werden. Wir werden also um so gewisser in der Aufeinanderfolge der beiden Worte einen Wink erblicken, die grundwesentliche Bedeutung des Wassers festzuhalten und jede Spaltung der Taufelemente abzuweisen. Darin kann uns die Wahrnehmung nicht irre machen, daß in Apg. 10, 44 (vgl. ib. 9, 17 ff.) der Empfang des Geistes seitens der heidnischen Proselyten der Wassertaufe um eine kurze Zeit vorangeht. Denn dieses zeitliche Auseinandertreten der Bestandteile kann bei Handlungen von ewigem Inhalt an sich schon nicht in Betracht kommen. Es liegt aber auch auf der Hand, daß Petrus die Verknüpfung beider für unumgänglich gehalten hat. Denn seine Frage: mag auch jemand das Wasser wehren? ꝛc., entspringt aus dem inneren Widerstreben, das er selbst noch fühlt, wenn er Heiden taufen soll. An sich ist klar, daß, wenn das Wasser nach geschehener Geistesmitteilung irgend entbehrlich ge-

wesen wäre, er diese Taufe nicht mehr nachgeholt, sondern mit den jedermann wahrnehmbaren Zeichen des göttlichen Eingreifens, den wunderbaren Ausbrüchen der begeisterten Gottes- und Jesusliebe, sich begnügt hätte.

Die Wahrheit, welche aus den vorangegangenen Schriftstellen hervorleuchtet, ist sonach diese: daß im Bereich der Offenbarung Wasser und Geist überhaupt nicht zwei einander ausschließende, sondern einander von der Schöpfung her anziehende, innerlich verwandte Wesen sind, nur daß jenes dem innerweltlichen, dieses dem überweltlichen Sein angehört. Es ist also kein Wunder im gewöhnlichen Verstande, was hier vor sich geht; es ist keine vereinzelte, den Zusammenhang der Natur und die Weltordnung durchbrechende Zauberwirkung, wenn in der von Christo eingesetzten Taufhandlung das durch den Namen des dreieinigen Gottes gesegnete und geheiligte, d. h. zu einem göttlichen Zwecke ausgesonderte Wasser in eine Verbindung mit dem heiligen Geiste gesetzt wird, beziehungsweise, wenn der Geist eine solche Verbindung mit dem Wasser eingeht. Die Verbindung wird nicht jetzt erst hervorgebracht. Sie ist vom ersten Tage der Welt an in aller Wirklichkeit vorhanden. Das Taufwasser, eben dieses Wasser, das jetzt in ein Becken gegossen oder ein andermal dort dem in den Fluß getretenen Täufling über das Haupt geschüttet wird, ist dasselbe Wasser, über dem jenesmal der Geist schwebte,[1]) ein wenn auch noch so kleiner Teil des großen Elementes, mit welchem zu Anfang der Schöpfung der Geist Gottes

---

[1]) Der Gedanke ist nicht ganz der gleiche, wie derjenige, den Tertullian de baptismo 4 ausspricht: omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semet ipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Tertullian redet hier von der uranfänglichen Verbindung, in welcher das Wasser mit dem Geiste Gottes als dem heiligenden stehe und davon, daß der heilige Geist diese ursprüngliche Verbindung sofort durch sein supervenire neu anknüpfe, wenn das Wasser zur Taufe zugerichtet werde. — Was wir klar zu machen suchen, ist: daß zwischen dem Geiste Gottes als Naturgeist von der Schöpfung her ein nie unterbrochener Zusammenhang mit dem Wasser bestehe, und daß auf dem Grunde dieses Naturzusammenhangs sodann die sanctificatio durch eben denselben Geist, aber in seiner Eigenschaft als spiritus sanctus, sich aufbaue.

verbunden war. Und es ist derselbe Geist, der über diesem selbigen Wasser schon damals schwebte und ihm die Eigenschaft mitteilte, Träger himmlischer Gnadenwirkungen sein zu können. Die Einheit von Geist und Wasser ist da, ehe die Taufe beginnt, ehe der Name Gottes darob angerufen, der Stiftungsbefehl Christi verkündigt wird; sie wird durch Gottes Wort und Gebet nur auf eine höhere Stufe gehoben. Die himmlischen Lebenskräfte, welche dem heiligen Geiste eigen sind, werden von Gott um der gläubigen Bitte willen, und mit Rücksicht auf den Gehorsam, welcher gegenüber dem allmächtigen Stiftungsbefehle Christi an den Tag gelegt wird, entfaltet, die bisher in latenter Form immer schon dagewesene Verbindung zwischen dem Geiste Gottes in seiner Eigenschaft als heiliger Geist einerseits und dem Wasser andrerseits wird je für den einzelnen Fall des Sakramentsvollzuges in demselben Momente frei gemacht und in Wirksamkeit gesetzt. Alles selbstverständlich in unsichtbarem und geheimnisvollem Vorgange, aber für denjenigen, der mit den himmlischen Dingen bekannt ist, ebenso unmittelbar gewiß, als die sinnlich wahrnehmbare Taufhandlung.

Was wird nun aber durch diese dem Wasser mitgeteilten himmlischen Lebenskräfte zustande gebracht? Wir antworten: durch die Ausgießung dieses Wassers auf den Leib des Täuflings werden eben dieselben himmlischen Lebenskräfte auf diesen Leib übergeleitet und wird in demselben eine Veränderung hervorgebracht, durch welche er aus dem Zusammenhang der sündlichen Abstammung herausgenommen und in die ursprüngliche Beschaffenheit zurückversetzt wird. Seinem stofflichen Wesen wird ein himmlisches Leibesleben eingepflanzt. Der Leib des alten oder natürlichen Menschen giebt den Mutterboden ab, in welchem ein neues Gewächs, ein neuer Same unsichtbarerweise eingesenkt wird. Was an ihm anders, was an ihm eben jetzt verwandelt und neu gemacht wird, das ist allerdings nicht die grob körperliche Materie, das von Erde geborene Fleisch und Blut an und für sich. Denn dieser „alte Mensch" kann nur durch tägliche Buße und Reue auch nach seiner Substanz in die neue Natur umgesetzt werden und bedarf sogar seiner sichtbaren Auflösung zum vollkommenen Abschlusse dieses Prozesses. Was in diesem Augenblicke bei der Taufe in eine wirkliche Substanzänderung eintritt, ist nur diejenige Seite des

fündlichen Leibes, mit welchem dieses himmlische Lebenselement zunächst in Berührung kommt. Näher bezeichnen und beschreiben läßt dieser Hergang sich nicht. Es betrifft die höchsten, dem Geiste am nächsten liegenden Organe und Stoffe des Fleisches. Und es sind geheime Vorgänge, die nur durch das Wort Gottes und durch die nachfolgende Erfahrung unterscheidbar werden. Der Vorgang ist aber der gleiche, wie wenn durch des Menschen kunstgeübte Hand der Blütenstaub einer höheren Blumenart auf die Organe einer niedrigeren übergetragen wird. Eine Zeitlang sieht man nirgends eine Veränderung. Nach Verfluß einer kürzeren oder längeren Frist aber verliert die so behandelte Blume ihre Blätter und es kommen allmählich die Neubildungen zum Vorschein, welche das Knospen einer edleren Blüte verkündigen, als die vorige war. Nun fällt es keinem Sachverständigen ein, zu glauben, man sollte einen Weg finden können, um den Wohlgeruch und die Farbenpracht der höheren Blume unmittelbar auf die niedrigere überzuleiten und so die letztere auf die höhere Stufe zu heben. Mit dem grob Körperlichen an der Blume muß er beginnen; ist hier die Veredlung ausgeführt, so folgt der andere Teil von selbst nach. Würziger Duft und liebliches Farbenspiel, Lebenskräfte und Lichtsnatur, sind bei der Blume, was bei dem Menschen der Geist und die Seele. Aus dem neuen, himmlisch gearteten Leibe ringt sich der neue himmlisch geartete Geist empor — der Geist aus dem Leibe, nicht der Leib aus dem Geiste. Niemals wird ein Geist aus dem Geiste direkt geboren. Denn keine Geburt hebt mit dem Geiste an, sondern mit dem Leibe. *Ein Geist wird überhaupt nicht geboren*, weder der ewige Geist — die Kirche macht darauf im Athanasianum besonders aufmerksam — noch auch der kreatürliche. Weder in der Schriftsprache, noch im natürlichen Denken hätte dieser Ausdruck einen Halt. Der Geist im Menschen wird vielmehr geweckt, belebt, groß gezogen durch den Geist, der außer dem Menschen ist, — der natürliche Geist durch den Naturgeist Gottes, der heilige Geist, der in dem Menschen verborgen ist, durch den heiligen Geist Gottes, in der Gemeinde, im Wort ꝛc. Das kann man keine Geburt nennen. Was aber nicht geboren werden kann, das kann auch nicht wiedergeboren werden. Wenn der Herr sagt: der aus dem Geist Geborene (Joh. 3, 8), so heißt das soviel als: der durch den heiligen Geist einen neuen geist-

artigen Leib empfangen hat. So allein erhält das Evangelium von dem Bade der Wiedergeburt oder dem Wasserbad im Wort (Tit. 3, 5 und Eph. 5, 26) seinen vollen, wahren Sinn. Es ist eine Neuerschaffung des Menschen im buchstäblichen Verstande, ein Vorgang, der sich mit der Erschaffung Adams in jeder Hinsicht deckt, nur daß er einer höheren Lebenssphäre angehört als jene. Es sind lauter leibliche Begriffe, keine moralischen oder intellektuellen. Aber freilich keine fleischlich-leibliche, sondern geistlich-leibliche.

Wir sagten oben: diejenige Seite des menschlichen Leibes, mit welcher jenes himmlische Lebenselement zunächst in Berührung komme, lasse sich nicht näher bestimmen. Das ist nun keineswegs so gemeint, als ob sich gar nichts Deutlicheres darüber sagen ließe, wo und wie die Umwandlung des fleischlichen Leibeslebens in ein geistliches oder himmlisches vor sich gehe. Die heilige Schrift bedient sich in diesem Teile einer ganz einfachen, allgemein verständlichen Sprache. Sie bezeugt dem Menschen, daß er, um selig zu werden, ein neues Herz brauche. Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, sagt David, und gieb mir einen neuen gewissen Geist, Ps. 51. Und bei Ezechiel erklärt es der heilige Geist für notwendig, daß das steinerne Herz aus dem Leibe weggenommen und ein fleischernes dafür eingesetzt werde, wozu der neue Geist kommen solle, den Gott dem Volke geben werde (Kap. 36, 26 f.). Das Herz geht jedesmal voran. Der Geist folgt nach als unzertrennlich damit verbunden. Die Ezechielische Stelle ist schlagend. Sie zeichnet sich vor allen ähnlichen durch ihre Schärfe und Bestimmtheit aus und nötigt, den Wortsinn in seiner ganzen Tiefe und Schwere zu erkennen. Denn bei der Bekehrung des Menschen zu Gott, bei der Umwandlung des alten Menschen in den neuen, der nach Gott geschaffen, d. h. bei welchem das göttliche Ebenbild wieder hergestellt ist, handelt es sich vor allen Dingen um die Herzensänderung. Das ist unanfechtbare Schriftlehre und allgemein anerkannte Erfahrungsthatsache. Das Herz aber ist nicht irgend ein unbestimmtes Gedankending, ein unsichtbares Ganzes von Trieben, Wünschen, Bestrebungen ꝛc. Es ist, wie jedermann weiß, nichts anderes als eben dieses leibliche Organ, dessen Zustände und Werke, gute oder böse, sich in ganz unmittelbaren körperlichen Empfindungen kund

geben und eben in dieser Unmittelbarkeit, in dieser greifbaren Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit dem Menschen zur Versuchung, zur verderbenschwangeren Macht, zur unerträglichen Qual und zur Quelle unsäglichen Jammers werden können und wirklich werden, wie andrerseits auch aller Friede und alles wahrhafte Wohlsein im menschlichen und göttlichen Sinne an dieser Stelle des Leibes gefühlt wird und folglich dort seinen Sitz hat. Aus dem Herzen kommen die argen Gedanken hervor, sagt der Herr Matth. 15, 19. Daß Mord, Ehebruch, Hurerei 2c. nicht ein Produkt der Nerven, Muskeln und Blutwellen sind, welche das Herz ausmachen, braucht man niemanden zu sagen. Als bloße Stoffe sind diese organischen Bestandteile des Körpers ja überhaupt nichts Lebendes, nichts wirklich Seiendes. Aber als diese lebenden Körperteile, die sie sind, bilden sie die Träger, den Herd, den stets fließenden Quell der Sünde, von der wir erlöst zu sein wünschen. Sie sind der Bestandteil eines Todesleibes, aus welchem auch ein Paulus sich mit Schmerzen hinaussehnt (Röm. 7, 24), und sind, soweit es sich um das Wollen und Vollbringen des Bösen oder Guten handelt, dessen centralstes, beherrschendes Organ, dessen Einfluß sich auch der erhabenste Geist nicht entziehen kann, weil ein von Natur böser, das heißt gottwidriger Wille in demselben die Oberhand hat. Wenn also die Macht des Bösen irgendwo innerhalb des menschlichen Personlebens gebrochen werden soll, so muß sie hier gebrochen werden. Das Fleisch muß eine Umwandlung erfahren: die leibliche Konstitution des Herzens muß eine von Grund aus andere werden, wenn heilige Gedanken anstatt der argen daraus hervorkommen sollen. Mit diesem Prozeß der Herzenserneuerung Hand in Hand muß gehen und geht, wenn er wirklich zustande kommt, die Erneuerung des Geistes, wie die genannten Schriftstellen zugleich mit der Erfahrung bezeugen. Aber nicht dieser ist das primum movens, sondern das Herz. Daher in der Schrift, wie wir sehen, stets das Herz die erste Stelle einnimmt, nicht der Geist, wie auch Paulus Tit. 3, 5 die Erneuerung des heiligen Geistes erst nach der Wiedergeburt nennt, wenngleich jene in dieser mit eingeschlossen ist. Wir haben also begrifflich streng festzuhalten: Wiedergeburt ist in erster Linie ein leiblicher, nicht ein geistiger Begriff.

Worauf gründet sich nun aber näher die Notwendigkeit eines

solchen Hergangs? Nach der apostolischen Lehre (Eph. 2, 1), wie sie mit der alttestamentlichen, wenngleich bildlich aussehenden, dennoch — nur in einem höheren Sinne — buchstäblich gemeinten Schilderung des Bekehrungsprozesses (Ezech. 36, 26 f.) vollständig übereinstimmt, ist der Mensch von Natur *in Sünden tot*. Das will sagen, daß nicht nur die Gedankenwelt des Menschen nach ihrer theoretischen und praktischen Seite, sondern auch die körperliche Basis seines Ideallebens, samt dem Zwischengliede, durch welches Leib und Geist miteinander verbunden sind, dem seelischen Leben, zur Aufnahme göttlicher Einwirkungen und zur Unterhaltung einer wesenhaften Gemeinschaft mit Gott von Natur und Geburt her schlechthin unfähig sind. In dieser Fassung ist die apostolische Lehre von der Kirche zur Klarheit gebracht worden. Und nur in dieser wird sie dem tieferen wissenschaftlichen, sagen wir bestimmter, dem spekulativen Denken gerecht, während sie allerdings der bloß verstandesmäßigen Reflexion in hohem Grade anstößig ist. Denn feindseliger und verächtlicher ist wohl keine kirchliche Lehre seitens der „freidenkenden" Wissenschaft behandelt worden als jene Sätze der Formula Concordiae (die symbolischen Bücher der evangel.-luther. Kirche ed. Müller S. 593. 19 u. f.) vom durus lapis, vom rudis truncus und der statua vitae carens des unwiedergeborenen Herzens. Mit diesen Bildern, meint man, sei die Würde des Menschen aufs gröbste verletzt und jedes sittliche Selbstbewußtsein vernichtet. Und doch soll gar nichts damit gesagt sein, als daß der Mensch von sich selbst aus völlig unfähig sei, einen *Anfang* zu jener Umwandlung seines Gesamtlebens zu machen, eine Wahrheit allgemeinster christlicher Herzenserfahrung, durch die auch Ezechiel mit seinem Wort vom steinernen Herzen und dem bei diesem Zustande notwendigen operativen und neuschaffenden Eingreifen Gottes (Kap. 36, 26 f.) stets aufs neue gerechtfertigt werden wird. Das ist aber der Tod in Sünden. Und dieser Tod in Sünden fordert eine *Neuschöpfung*, nicht bloß eine sittliche oder intellektuelle Hauptveränderung. Denn bei letzterer kommt die leibliche Basis des Sündenlebens nicht nur nicht zu ihrem Recht, sondern überhaupt nicht principiell zur Sprache. Es wird wohl zugestanden, daß der Leib ein wesentlicher Faktor bei der Erzeugung der Thatsünden, nicht aber daß er die primitive Quelle des Widerstrebens gegen Gott und der Sitz des

Todes sei. Die Umwandlung, die Herstellung einer neuen Kreatur kann aber nicht auf die Thätigkeit eines einzelnen Faktors eben desselben Personlebens, nämlich des intelligenten und handelnden Geistes, und vollends nicht auf diesen allein angewiesen sein. Denn dieser Faktor ist selbst der Umwandlung bedürftig und ist für dieselbe an und für sich gleichfalls unempfänglich, durch kein Mittel erschließbar, weil er unter dem Druck des andern, des leiblichen Faktors, als des erfahrungsgemäß stärkeren (der Geist wird durch das Fleisch geschwächt, Röm. 8, 3) stetig seiner Aufgabe erliegt und nur eine relative bruchstückartige und kraftlose Besserung, niemals aber eine gänzliche Neugeburt zustande bringen kann. Wie es denn, wenn der letztere Begriff nicht eine bloße Redensart, sondern eine volle Wirklichkeit sein soll, als ein Widersinn an sich selbst erscheint, daß ein Mensch, sei es auch der Geist des Menschen, sich selbst neu gebären soll. Es kann also die Wiedergeburt des Erwachsenen keineswegs auf dem abstrakt geistigen Wege, d. h. durch Erzeugung einer besseren, wahrheitsgemäßeren und sittlich kräftigeren Gedankenwelt zustande kommen, sondern nur auf dem die Geistigkeit in sich schließenden leiblichen Wege. — Dem Vorangegangenen widerspricht auch nicht, was Paulus von der Entstehungsursache des Glaubens sagt, Röm. 10, 17. Allerdings kommt nach diesen Aussprüchen der Glaube aus dem Gehör (ἐξ ἀκοῆς; Luther in richtiger Auslegung: aus der Predigt). Aber Wiedergeburt und Glaube sind nicht dasselbe. Sondern die erstere ist die Voraussetzung des andern. Die Neuschöpfung muß bereits vor sich gegangen sein, ehe die Hingabe an Gott durch Christum als erste Äußerung des mit dem neuen Leibesleben zugleich principiell gesetzten neuen Geisteslebens erfolgen kann. Daß es dann geschehe, dazu wirkt das mit dem Wasser verbundene Wort, dessen Einwirkung eine fortdauernde, das neue Leben stetig nährende und weckende ist, während die Wirkung des Wassers sich mit dem einen grundlegenden Ereignisse abschließt und vollendet.

Dabei ist die wesentliche Gleichartigkeit beider Gnadenmittel, des Wassers und des Wortes, ebenso sehr zu beachten, wie die Eigentümlichkeit und Selbständigkeit des letzteren gegenüber dem ersteren. Denn das Wasser ist es allerdings, dem die wiedergebärende oder leiblich-(geistig) neumachende Kraft zukommt. Aber

daß es diese Kraft hat, das kommt von dem damit verbundenen Worte, das den mehr spezifisch geistigen, nämlich neugeistigen Faktor vorstellt, so daß nun zwar beide Faktoren, das Wasser und das Wort, Vehikel des heiligen Geistes sind, aber das Wasser mehr dem Leibe, das Wort mehr dem Geiste verwandt, daher ersteres das grundlegende, letzteres das führende und beherrschende Element ist. — Die „Predigt" oder das Wort ist aber ja auch nichts schlechthin Übersinnliches, rein Innerliches, Unsichtbares, sondern vielmehr zunächst etwas rein Äußerliches, sinnlich Wahrnehmbares. So wie uns das Wort im ersten Augenblicke begegnet, besteht es aus einer Anzahl von Schallwellen, also aus Teilen jenes elastisch-flüssigen Körpers, den wir Luft nennen, durch dessen Berührungen die verborgenen Gehörwerkzeuge in Schwingungen versetzt und die Gehörnerven zu ihrer unsichtbaren und doch noch körperlichen Thätigkeit erregt werden, eine Wirkung, welche bis zur Erschütterung des gesamten körperlichen Lebens und zur Schmerzempfindung sich steigern kann. Nächst diesem Körper, der auf uns vorerst scheinbar ganz körperlich einwirkt, bildet sich das gesprochene Wort aus einem weiteren körperlichen Element, von welchem der menschliche Leib sein Leben hat, der Wärme, welche als ein grundwesentlicher Faktor jeder Nerventhätigkeit, als eine Ausströmung aus dem Nervensystem, auf sinnliche Weise unter Umständen beobachtet werden kann. Ihre Erzeugung und ihr Ausgehen vom Sprachorgan geschieht zwar in viel verborgenerer Weise, als die Schallwirkung. Aber sie begleitet jedes Wort bis an seinen Bestimmungsort, wie dies auch ohne physikalischen Beweis vorausgesetzt werden muß. Was noch weiter etwa von naturgesetzlichen Momenten hier genannt werden könnte, z. B. die Mitwirkung der elektrischen Kräfte, kann hier unerwähnt bleiben, da diese Gebiete für uns bis jetzt noch größtenteils in der Dämmerung liegen. Wir haben es also — das ist unsre, wie sich zeigen wird, sehr folgenreiche Position — hier, bei den geistlichen Vorgängen, ganz ebenso wie bei andern, bei welchen von Sprechen und Hören die Rede ist, zunächst lediglich mit einer leiblichen Potenz zu thun. Daß eine andersartige, höhere, nämlich die geistige Potenz, ebenfalls mit um den Weg ist, das wissen wir zwar ja recht wohl. Aber wir können ihre Existenz nicht sofort beweisen. Denn es liegt in ihrer Natur, daß

man sie nicht wahrnehmen kann, wie Luft und Schall und Wärme, sondern daß wir uns ihrer nur auf anderm Wege, auf Umwegen, versichern können. Was nun vom Geiste beim gesprochenen Worte ist, das ist nicht nur an dieses sinnliche Medium unbedingt gebunden, und existiert außer demselben für uns gar nicht. Es ist sogar in dies Medium geradezu eingeschlossen. Der Gedanke, der Willensakt, der von einem seiner selbst bewußten Individuum durch das Wort auf ein andres übergehen soll, lebt und bewegt sich — um eine bekannte Formel zu gebrauchen — nur in, mit und unter dieser Hülle und richtet alles, was von ihm geschieht, lediglich durch ihre Vermittlung aus, genau so, wie der Geist des Menschen überhaupt niemals neben oder über dem Körper sich aufhält oder agiert, sondern lediglich im Körper (der um seinetwillen Leib genannt wird), und anders sich niemals geltend machen kann, es wäre denn in Zuständen, die man als extravagante auffassen muß, und die im allgemeinen zum Standort dieser wissenschaftlichen Untersuchung sich nicht eignen. — Indem nun aber das Wort der Heilsverkündigung als ein körperliches Ding den heiligen Geist gleichsam in seinem Schoße trägt, so besitzt es dieselbe Kraft, neue leibliche Lebensstoffe unsichtbarer, himmlischer Art auf den Menschen zu übertragen, der von ihm berührt wird. Es übt seine geheime, leiblich umbildende Macht auf das Herz des Menschen aus durch Vermittlung des Gehörs und teilt ihm eben damit auch wie das mit dem Geist (oder Wort) verbundene Wasser die Anfänge eines neuen Personlebens mit, in welchem zugleich der neue göttliche Geist sein Leben beginnt.[1])

[1]) Wir geben nachstehend die Worte, mit denen Oetinger (s. Auberlen, Die Theologie Oetingers, mit Vorwort von Rothe 1897) diese Vorgänge schildert. Wenn die Schrift, heißt es S. 358, mit einer lebendigen Stimme ins Gehör fällt, so darf ich mich nicht vorher dazu bewegen, sondern sie bewegt mich. — Ehe ich mich nach ihr richten will, hat sie mich schon umgestaltet und nach ihr gerichtet. — Wir werden, heißt es weiter betreffend die himmlische Zeugung eines neuen Leibes durch das Wort des Lebens, — erst in der Ewigkeit sehen, was für Zeugungswerkzeuge in uns das Fleisch Jesu in unser Leben eingeführt.

Das Wort Gottes kommt unsrer Aktion und Wirksamkeit zuvor und wirkt durchs innere Gehör anfänglich uns selbst unbekannte und von keiner äußerlichen Vorschrift erzeugte Gestalt. Die Worte des Lebens werden gegessen (S. 373).

Kann die theologische Wissenschaft sich nicht weigern, die oben geschilderten Thatsachen unsres leiblichen Daseins stehen zu lassen, wie sie stehen, und den daraus sich ergebenden Schlüssen sich zu unterwerfen, so wird die erste Behauptung, die wir darauf bauen, die sein, daß das neue Geistes-, das wiedergeborene Leben eines erwachsenen Menschen, beispielsweise eines durch die Missionspredigt bekehrten Heiden, der noch nicht getauft ist, aber bereits im wirklichen Glauben steht, wesentlich auf keinem andern Wege zustande gekommen ist, als das Glaubensleben eines Kindes, das in seinem unmündigen Alter die Taufe empfangen hat und auf Grund derselben zu einem christlichen Wandel erzogen wird. Denn die erste grundlegende Einwirkung auf einen heidnischen Hörer des Evangeliums ist nichts mehr und nichts weniger, als eine durch die Gnade Gottes an ihn gelangte körperliche Anregung, in welcher eine Kraft des lebendigmachenden Geistes enthalten war. Wie es zugegangen, daß diese in dem „Samen des göttlichen Wortes" enthaltene lebenzeugende Kraft bei diesem oder jenem geistlichtoten Menschen eine todüberwindende Macht in Wirklichkeit geworden ist und einen Keim des göttlichen Personlebens befruchtet und zum Wachstum gebracht hat, das kann niemand sagen. Daß nicht jene körperlichen Faktoren für sich es waren, die ein solches Ergebnis geliefert hatten, ist ja sicher. Daß es nicht ohne sie geschehen, ebenfalls. Warum es aber bei dem einen Hörer so geschah und bei vielen andern nicht, das bleibt im Dunkel, oder kann wenigstens nur selten und immer nur spärlich aufgehellt werden. — Daß endlich ein durch die ἀκοή allein gesetzter Anfang der Wiedergeburt, der sich dann vermöge der gleichzeitig in Thätigkeit gelangenden neuen Geisteskräfte sofort auch nach der geistigen Seite hin auseinanderfaltet, in Gebet, Bekenntnis ꝛc. zu Tage kommt, — daß, sagen wir ein solcher von der Seite des Wortes

---

In der Wiedergeburt bildet sich nach und nach in dem natürlichen Leibe ein zarter geistlicher Leib, ein verborgener, siderischer oder ätherischer — eigener, unverweslicher Leib. Leib bleibt Leib. Geist bleibt Geist. Doch geht der Geist vom Leibe aus; der Leib aber wird nicht zu Geist; er bleibt des Geistes Untergestell. Geist aber kann nicht sein ohne einen geistlichen Leib, welcher genährt wird aus dem Leben Jesu (S. 446). Durch den heiligen Geist wird aus dem natürlichen Menschen der geistliche gezeugt, — das Geistliche aus dem Natürlichen als aus einer Mutter (S. 447).

her, also in gewisser Weise einseitig gemachter Lebensanfang dennoch nicht ohne das Wasser bleiben kann und darf, haben wir oben dargethan. Die Übereinstimmung der beiden Wege der Wiedergeburt ist also eine wesenhafte und ganz lückenlose. — Man ist gewöhnt, die Lehre, daß dem Wasser durch das Wort des Taufbefehls eine geistlich wirkende Kraft mitgeteilt werde, als eine abergläubische verurteilt zu sehen. Es sei eine magische Kraft, welche man dem Aussprechen der Stiftungsworte Christi zuschreibe, wenn man von dem Gebrauch gewisser Formeln wunderbare Wirkungen geistiger, ja sogar leiblicher Art erwarte. Und in der That — es ist, möchte man sagen, eine magische Kraft, mit welcher dieser Einwand gegen die biblisch-gläubige Auffassung des Sakramentes sich in der neueren Theologie Bahn gebrochen hat. Denn dieses Urteil ist ein Beweis, wie willkürlich und zusammenhangslos die Lehre vom heiligen Geiste in der rationalistischen Weltanschauung behandelt, und wie wenig das Wesen der Magie in seinem diametralen Gegensatz gegen die Natur der göttlichen Gnadenwerke erkannt wird. Magisch kann ja nur ein Vorgang genannt werden, bei welchem bestimmte Wirkungen in der sichtbaren Welt durch die bloße äußerliche Anwendung des göttlichen Namens, des göttlichen Wortes überhaupt angeblich zuwege gebracht werden. Das Merkmal des Widerspruchs solcher vermeintlichen Wirkungen gegen die Geistes- wie gegen die Naturgesetze ist dabei konstituierend. Die biblisch-kirchliche Lehre von der Taufe als dem Sakramente der Wiedergeburt hat aber mit äußerlichen Erfolgen nichts zu thun: sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß es sich bei Spendung der kirchlichen Gnadenmittel um geistliche, um rein ideale Güter handle, und wurzelt in der göttlichen Verheißung von der Erhörung des Gebets im Namen Jesu. Wenn die Erteilung des heiligen Geistes an den Täufling als Folge der gläubigen Verrichtung des Sakramentes eine Art von Zauberei heißen müßte, so würde jede Zuwendung göttlichen Gnadenbeistandes an eine heilsbedürftige Seele, welche auf eine gläubige Fürbitte erfolgte, ebenfalls unter den Begriff der Zauberei fallen. Denn etwas wesentlich anderes als der reale Erfolg einer Fürbitte in Dingen des Seelenheiles ist die Wirkung der Taufe keinenfalls. Der Begriff eines magischen Vorgangs kann aber da keine Anwendung finden, wo der Glaube, sei es der des einzelnen Christen oder der der Kirche, sich an die All-

macht der sündenvergebenden Gnade wendet. Es ist dann weiterhin ganz bezeichnend für die Äußerlichkeit des rationalistischen Denkens in Glaubensfragen, daß der stetige Zusammenhang zwischen dem Schöpfergeiste und der Natur, sei es im Ganzen oder im Individuum, von vornherein außer Betracht bleibt. Es kommt hier in evidenter Weise an den Tag, daß die Welt dem räsonierenden Verstande nie etwas anderes sein kann, als ein Uhrwerk, das, ein für allemal aufgezogen, ohne irgend einen Zusammenhang mit einer höheren Ursache, ohne irgend eine Quelle, aus der die vorhandenen Kräfte sich erneuern können, seinen Gang geht, während doch kein Organismus irgend bekannt oder denkbar ist, der nicht auf eine ohne Aufhören ihm zufließende Kraft außer ihm angewiesen wäre, der keiner Erneuerung seiner Bestandteile, wie der Bedingungen seiner Thätigkeit bedürfte. Kommt doch nicht einmal eine Verwesung zustande, ohne daß durch Luft, Feuer, Wasser, niedere Organismen die in dem toten Körper liegenden Zerstörungskräfte chemisch oder mechanisch fortwährend erregt, d. h. der ununterbrochenen Einwirkung des Universums ausgesetzt werden. — Die Wurzel dieser unlebendigen Anschauung und dieser lückenhaften Gedankenbildung ist aber nichts anderes als der tote Gottesbegriff des vulgären Denkens, der Standpunkt des Deismus, welcher keinen mit der Kreatur in lebendigem Zusammenhang stehenden, sondern nur einen transscendenten, weltfernen Gott kennt, und mit diesem aller Wahrheit und Wirklichkeit entkleideten Gottesbegriff zuletzt unausbleiblich auf die gänzliche Gottesleugnung hinauskommt. Dem gegenüber hält die christliche Wissenschaft an dem Begriff eines immanenten, der Welt nicht nur allezeit nahen und gegenwärtigen, sondern sie durchwaltenden und durchwohnenden, sie einschließenden und umfassenden Gottes fest. Ohne Gott und Welt zu vermischen und in der Übertreibung der Stärke und Realität dieser Verbindung schließlich bei dem heidnischen Begriff Gottes als einer Weltseele anzulangen, ist sie doch sich klar darüber, daß jegliches Ding nur mit denselben Mitteln erhalten werden kann, denen es sein Dasein verdankt, und daß demnach auch die Geschichte des Geistes Gottes eine vollkommene Parallele bilden muß mit der Geschichte des Universums, das durch ihn eine Geschichte, einen Lebenslauf erhalten hat. Wenn die Luft, die den Grund alles Lebens und aller Bewegung in der Welt ausmacht, ohne Unter-

brechung ihres Wellenschlages, wie ohne Verminderung ihrer Menge und ohne Veränderung ihrer letzten Bestandteile durch die Jahrtausende der Erdenzeit hindurch bis zu dem jetzigen Augenblick fortströmte, so ist diese Thatsache nicht denkbar, ohne daß der Geist Gottes, der in ihrer Bildung am ersten Tage seine ewige Macht und Gottheit erzeigte, sie bis hieher begleitete, und damit das Werk in seinem ganzen Umfang fortsetzte, das er im Anfang hervorgebracht hatte. Wie aber das Ganze, so der Teil, wie der Universalorganismus, so das einzelne Glied desselben. Jeder Wassertropfen, jede Schallwelle, jeder Lichtstrahl muß in den Gedanken dieses stetigen und innigen Miteinanderseins der irdischen Elemente und des Geistes Gottes miteinbegriffen sein. Auch der Tropfen, der aus dem Taufgefäße fließt und auf die Stirn des Täuflings gegossen wird, hängt in dieser gewaltigen Kette des Lebens, welche von der Schöpfung an bis auf den heutigen Tag ein Glied an das andere reiht. Er ist geformt und getragen von derselben, ewig ihrer selbst bewußten und aller Dinge mächtigen, geheimen Kraft, welche damals die ungeheuren flüssigen Massen zum ersten Male voneinander schied und in die Riesengefäße der Meere und Ströme sammelte. Es braucht an ihm nichts zu geschehen, was nicht schon längst und immer geschehen wäre. Denn der Geist Gottes, welcher eins ist mit dem heiligen Geist und nur mannigfaltig in seinen Thaten und Gaben, ist bei ihm und in ihm, und ist er in und bei ihm mit der Allgewalt seiner Schöpfungs- und Erhaltungskraft, so kann er auch jeden Augenblick, wo er will, bei ihm sein mit seiner Kraft zur Erzeugung heiligen Lebens in eines Menschen Geist, Seele und Leib. Daß er aber diese neue Schöpfungsthat wirklich eintreten läßt und den einzelnen Menschen, ja das neugeborene Kind derselben Erweisung seiner ewigen Herrlichkeit und Majestät würdigt, deren er das eben in der ersten Geburt befindliche Universum einst gewürdigt hat, das ist zustande gebracht einesteils durch das Schöpfungswort Christi im Taufbefehl, andernteils durch den Glaubensakt der Kirche, indem sie die in Rede stehende Kraft, ein Menschenleben leiblich und geistig zum zweiten Male zu schaffen, dem Geiste Gottes zutraut und dieses Vertrauen auf Christi Wort und den ausgesprochenen Liebeswillen des Vaters mittelst der glaubensvollen Wiederholung des Gebotes und der Verheißung bezeugt, welches für die erlöste

Gemeinde in dem Taufbefehle enthalten ist. Das ist die wirkliche himmlische Magie der heiligen Taufe.

Wir sind oben von der Beobachtung ausgegangen, daß der Geist Gottes beim ersten Beginn seines Werkes die Natur des Gegenstandes, an welchem er wirken wollte, angenommen, daß er zuerst darum, weil die Tiefe selber in Nacht und Finsternis begraben war, seine Lichtsnatur ausgezogen und sich selbst ins Dunkel gekleidet habe, um in dieser engen Gemeinschaft mit dem Geschaffenen das Werden des Lichts und die Lebensregungen in demselben einzuleiten. Der erste Grundstoff, bei welchem wir diese Thatsache feststellten, war das Wasser. Ihm assimiliert sich der Geist, um die ersten Neubildungen in der Welt auszuführen. Was da wird, geht alles durch ihn aus dem Wasser hervor. Und was hervorgeht, sind lauter Gesamtwerke, umfassende Lebenskreise. Das trifft auch in der Folge mehr oder weniger zu, so oft davon die Rede ist, daß der Geist Gottes ausgegossen werde. Er kommt als ein Strom, als ein Regen über die Völker, die ein neues göttliches Gesamtleben empfangen sollen, wie Israel, dem solches in der Weissagung angekündigt wird, oder wie die Heiden, wenn sie im Hause des Cornelius in überraschendem Universalbilde vor die Augen der Jünger treten. Indem er sich auf die Erde ausschütten läßt, schafft der Geist eine bildsame Masse, ein geheiligtes lichtes Seitenstück des Thohu wabohu, eine massa sancta, die auf das weiter ergehende Wort Gottes harrt, um sich in bestimmte Gattungen, Arten, Individualitäten des gottangehörigen Kreaturlebens auseinanderzulegen. Wir werden hierauf zurückzukommen haben.

Die Luft.

Das dem Wasser nächstverwandte Element ist die Luft. Sie ist umsomehr hier in die vorderste Linie zu stellen, als die bewegte Luft, der Wind, im Alten Testamente denselben Namen trägt, wie der Geist aus Gott, רוּחַ, Atem, Hauch, Spiritus, und geradezu als der Hauch aus Gottes Munde dargestellt wird (vgl. Hiob 15, 30; Exod. 15, 8; Jes. 40, 7; 59, 19 ꝛc. und Ps. 33, 5: Geist seines Mundes, neben dem „Worte des Herrn", durch welches die Himmel gemacht sind). Daß auch dem göttlichen Namen die ursprüngliche sinnliche Bedeutung, des schallnachahmenden Wortes zu Grunde liege, wird nicht als natürlich voraus-

gesetzt, weil im allgemeinen die Sprache aus sinnlichen Eindrücken sich gebildet habe, und erst im Laufe der Zeit auf höhere, unsichtbare Dinge übergetragen worden sei. Da indessen die Sprachbildung in Zeiten hineinreicht, für welche ein sicherer geschichtlich-kritischer Maßstab niemals gefunden werden kann, so läßt sich über das ursächliche Verhältnis des Geisteslebens zum Sinnenleben etwas Zuverlässiges auf wissenschaftlichem Wege nicht aufstellen. Nach der Erzählung der heiligen Schrift ist die wesentliche Gottesgemeinschaft gleichzeitig mit dem Welt- und Naturleben der Menschheit vorhanden gewesen und zu ihrer Ausbildung gelangt. So wird es auch in diesem Punkte darauf hinauskommen, daß beides, die höhere und die niedere Bedeutung der Worte zugleich hervorgetreten sei und eine der andern zur wirklichen Wahrheit und Lebendigkeit verholfen habe.

Um unsre biblischen Begriffe hinreichend zu vertiefen und zu erweitern, ist es vonnöten, bei den folgenden Entwicklungen nicht diejenigen Offenbarungsthatsachen innerhalb der Natur ausschließlich zu erörtern, welche ausdrücklich dem Walten des Geistes Gottes, sondern auch diejenigen, welche Gott selbst zugeschrieben werden. Das Verhältnis bei den göttlichen Personen zu der Natur ist sachlich ja dasselbe, und die Stellung des Geistes Gottes zu ihr tritt nur in ein um so helleres Licht, wenn es sich zeigt, daß von dem Schöpfer je nach dem eben im Gange befindlichen Offenbarungswerke das Gleiche ausgesagt wird, was sonst nur von der dritten Person der Dreieinigkeit.

Als ein Element, dessen sich Gott zur Offenbarung seiner selbst in besonderem Sinne bedient, erscheint die Luft in der Geschichte Elias bei dessen Begegnung mit Gott, der auf dem Berge Horeb (1. Kön. 19, 12) im stillen, sanften Sausen dem Propheten sich naht und an ihm vorübergeht. Streng genommen würde diese Stelle also in unsern Kontext nicht gehören. Sie wäre eher in die Reihe derjenigen Stellen aufzunehmen, in welchen von einem persönlichen Kommen des Herrn zum Zwecke einer speciellen Gottesoffenbarung erzählt wird, in welchen man daher auch die Idee einer vorläufigen Menschwerdung abgebildet sieht, wie etwa der Bundesengel sie darstellt. Außerdem jedoch, daß sie einen inhaltreichen Beitrag liefert zur Vervollständigung unsrer Einsicht in die mannigfachen Wege der Selbstoffenbarung Gottes

mittelst der Leiblichkeit, ist sie dadurch von besonderem Interesse, daß hier der Unterschied zwischen dem, was an den Offenbarungen Gottes nur sinnbildlich zu fassen und dem, was sachlich eine Darstellung des Wesens Gottes ist, klarer als anderswo zu Tage tritt. Denn der Sturm, der die Berge zerreißt und die Felsen zerbricht, wie das nachfolgende Erdbeben und das Feuer, sind ausdrücklich genannt als solche Zeichen, die nur vor dem Herrn hergehen und in welchen der Herr nicht ist. Es sind wirkliche physische Gewalten, die mit all den Schrecken, die in ihnen wohnen, hervorbrechen. Aber sie *bedeuten* nur die Allmacht, den Gerichtsernst, die verzehrende Zornesglut des großen Gottes. Jenes „stille, sanfte Sausen" aber, das der Prophet hört und spürt, ja wohl auch sieht, an den umgebenden Zeichen wahrnimmt — das ist die leibliche Hülle, die Jehovah erwählt hat, um in derselben und durch dieselbe seine milde Güte und sein schonendes Erbarmen zu verkündigen. Er ist demnach in demselben wirklich gegenwärtig, hat darin vorübergehend Wohnung gemacht, und bedient sich dieses Luftgebildes als Organs zur Darstellung seiner Größe und Güte, wie er sonst in der Person des מַלְאַךְ יְהוָה der Leibesform sich bedient, um sich als ein Wesen zu manifestieren, das der unsichtbaren Welt angehört. Dieses Wehen, dessen übernatürliche, himmlische Beschaffenheit sogleich dem Propheten sich zu fühlen giebt, und dem Leser der Geschichte gleichfalls ohne einen weitern Anhaltspunkt als eine wunderbare Heilsthatsache kund wird, hat also das an sich, was man in der Sprache neutestamentlicher Gotteserkenntnis als das Sakramentale von allem bloß Symbolischen im Reiche Gottes unterscheidet, und als einen integrierenden Bestandteil der höchsten Gnadenerweisungen unter das Siegel des Glaubens legt.

Anders geartet und unmittelbar in den Zusammenhang unsres Lehrstückes gehörig ist die *Vision des Propheten* Ezechiel Kap. 1. Ezechiel sieht bei aufgeschlossenem Himmel einen Sturmwind von Mitternacht herfahren, von einer großen feurigen Wolke begleitet, in deren Mitte ein sehr starkes Licht erglänzt. Inmitten dieser Feuerwolke schaut er jene vier wundersam gebildeten Lebewesen, die mit ihren vierfachen Angesichtern die mannigfache Herrlichkeit des Herrn als Schöpfers der Natur bedeuten. Neben den vier Tieren erblickt er Räder, die neben ihnen stehen und gehen,

indem sie alle Bewegungen der ersteren mitmachen. Die Bewegungen aber gehen aus von dem lebendigen Hauch, der in den Tieren ist. Dieser Hauch treibt die Tiere unaufhörlich in blitzartiger Schnelligkeit hin und her und die Räder gehen mit ihnen; denn, heißt es, der Odem der Tiere war in den Rädern. — Die Übersetzung der Stelle ist schwierig. Die Ausleger teilen sich in zwei Gruppen, deren eine, ausgehend von der Anschauung des „ungestümen Windes", mit welchem V. 4 die Vision sich einleitet, auch bei den Tieren die Vorstellung des Windes beibehält und statt: Geist der Tiere (רוּחַ הַחַיָּה) übersetzt: es war ein lebendiger Wind in den Rädern. Bei dem gänzlichen Ineinanderfließen des Begriffs: Geist und Wind in dem hebräischen רוּחַ wird sich auch hier eine sichere Entscheidung nicht treffen lassen. Für die Festhaltung des Begriffes Wind, also die mehr zum Sinnlichen sich neigende Deutung, spricht der Umstand, daß der stürmische Wind (רוּחַ סְעָרָה) an die Spitze des Ganzen gestellt ist, und daß nun, wenn in den nachfolgenden Versen das Wort mit „Geist" übersetzt wird, der Wind verschwindet, ohne daß man weiß, wohin er fährt und der Geist eintritt, ohne daß man weiß, woher er kommt. Die anfänglich so unwiderstehlich treibende Elementargewalt muß doch, sollte man denken, bei der Ausbreitung der ganzen Erscheinung wieder zum Vorschein kommen. Ist für unsre Denk- und Redeweise der Ausdruck: Geist bei den ersten Worten des V. 20 der angemessene, so muß zugestanden werden, daß V. 12 und der Schluß von V. 20 dazu sich nicht recht fügen wollen. Denn Ezechiel sah den Vorgang des Getriebenwerdens mit Augen. Er sah also eine Luftströmung, durch welche die Tiere in Bewegung gesetzt und in ihrer Richtung bestimmt wurden. Daß eben dieselbe Kraft wie auf die Tiere auch zugleich auf die Räder ausging, ist der offenbare Sinn. Die Übersetzung wird daher sich eines Wortes bedienen müssen, das den Doppelsinn von רוּחַ wiedergiebt, also etwa Lebensodem. Ob רוּחַ הַחַיָּה dann mit „Odem der Tiere" oder mit „lebendigem Odem" wiedergegeben werden soll, mag dahingestellt bleiben. In betreff des Lehrgehalts unsrer Stelle wäre nur zu bemerken, daß sie als bloße Vision nicht unmittelbar begrifflich verwendet werden kann. Die Lebewesen selbst können, wie die der Apokalypse (Kap. 4, 6 ff.), kaum als wirkende gedacht werden; der Text giebt hierfür an beiden

Orten keinen Fingerzeig. Sie scheinen nur als repräsentative Geschöpfe zu fungieren, zum Schmuck, zur Schaustellung der Majestät Gottes, die in der Natur herrscht, wie solche dekorative Bestandteile, wenn man sie also nennen will, im Reiche der Herrlichkeit zahlreich vorkommen. Der Lebensodem aber, der in ihnen ist, und von ihnen auf die Räder übergeht, ist eben durch diese wundersame Doppelnatur eine vorzügliche Illustration zu der Wesensverwandtschaft, in welcher die irdischen und himmlischen Elemente überhaupt zu einander stehen. — Zu der vorhin erwogenen Offenbarungsgeschichte bildet die Ezechielische einen beachtenswerten Gegensatz. Hier lauter Überirdisches, das nur die Form des Daseins und des Thuns mit dem Irdischen teilt; dort lauter solche Begebenheiten, welche innerhalb des irdischen Horizontes auf und nieder gehen, aber teilweise doch von solcher Beschaffenheit, daß sie bei den Merkmalen der Sichtbarkeit den höchsten Geistesinhalt umschließen. Die Erscheinung bei Elias auf dem Horeb ist über die Gegenstände des Ezechielischen Hellsehens unbedingt erhaben. Bei den letzteren wird nur die überirdische Kreatur in ihrem geistleiblichen Charakter geschaut, bei dem ersteren ist es der Schöpfer selbst, der in der Hülle der Leiblichkeit dem Menschen sich naht.

Die ganze Fülle geistlicher Lebenskräfte, welche der Geist Gottes in die natürliche Schöpfung legen kann, wird bei dem Elemente der Luft, wie bei dem des Wassers, erst im Neuen Testamente realisiert. Der Weg dazu geht durch die Vorgänge, welche die Erschaffung des ersten Menschen ausmachen. Als Gott der Herr, so erzählt die Genesis, den Menschen aus einem Erdenkloß gemacht, also das stoffliche Menschenbild noch als ein seelenloses, bis hierher auch hinter den Tieren noch zurückstehendes Geschöpf vor sein Angesicht gestellt hatte, blies er ihm den Odem in seine Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele. Für das, was Luther mit Lebensodem gegeben hat, steht hier nicht wie sonst רוּחַ חַיִּים, sondern נִשְׁמַת חַיִּים, Anhauch, Anwehen des Lebens, vielleicht eben nur, um den Akt deutlicher als eine einzelne That von dem zu unterscheiden, was durch dieselbe im Menschen wurde. Zuerst von außen und von oben her das Anhauchen; dann das Wohnen und Sichregen des Odems im Menschen. Der Hergang ist also nicht in der Weise abgebildet, daß Gott ein bereits geschaffenes Wesen, die Luft, in welcher die

Menschenstatue aufgerichtet war, zum Werkzeug und Mittel einer Gnadenwirkung gemacht hätte. Das Anhauchen schafft eine neue Art von Luft, eine solche, die der elementaren Luft verwandt ist, sofern auch diese durch den Hauch Gottes hervorgerufen wurde, die aber ihre eigentümlichen höheren Eigenschaften hat, solche nämlich, vermöge deren sie sich zur bleibenden Einwohnung Gottes als des Heiligen eignet, was bei den übrigen an der Luft teilnehmenden Geschöpfen nicht der Fall ist, da diese letzteren nur eine Stätte werden können für eine vorübergehende Einwohnung des Geistes Gottes.

Aber auf dieses erste Einblasen der Lebensluft in den Menschenkörper durch Gott selbst sieht nun das Evangelium zurück, wenn es Joh. 20, 23 den auferstandenen Herrn zeigt, wie er durch *Anblasen seinen Jüngern den heiligen Geist und den Geist des ewigen Lebens erteilt*. Hier kann nun von der atmosphärischen Luft als dem körperlichen Lebenselemente nicht abgesehen werden. Der Atem Christi ist ein Teil dieses Elementes, und die Jünger empfinden die Handlung Christi genau so, wie man in jedem andern Fall ein Angehauchtwerden durch einen andern empfindet. Somit ist die *sinnlich wahrnehmbare Luft Trägerin und Leitmittel des göttlichen Geistes* geworden. Sie erhält hier eine *sakramentale Bedeutung*. Denn sie wirkt göttliches Leben nicht durch das in ihr selbst an den Hörer herankommende Wort, sondern in ihrer eigentümlichen Naturbestimmtheit, auf dem Wege des unmittelbaren leiblichen Berührtwerdens durch sie, der körperlichen Empfindung.

Leichter als in andern Fällen wird man es hier versuchen können, dem Thun Christi eine sakramentale Bedeutung abzusprechen. Man wird aus dem Anhauch Christi eine rein sinnbildliche Handlung machen, wie etwa ein Jeremia (Kap. 27, 2) sie verrichtet, wenn er das Joch auf seinen Nacken legt, um Israel den Gerichtsernst Gottes über sein Volk eindrucksvoll zu machen, oder wie Agabus (Apg. 21, 10) die Hände des Apostels Paulus mit einem Gürtel bindet, um ihm seine künftigen Bande anzukündigen. Mit vollem Recht haben jedoch die meisten Ausleger, insbesondere auch Melanchthon und Calvin, die reale Bedeutung der Handlung verteidigt. Philologisch ist, wie Meyer bemerkt, der Imperativ λάβετε samt der Zeitform des Aorist gegen

ein Hinausschieben des Empfangs einer Gabe in die Zukunft. Ebenso paßt dazu nicht die Weisung „ich sende euch", welche etwas Gegenwärtiges ausdrückt. Der Herr giebt auch niemals leere Zeichen, spricht nicht durch bloße Symbole (Gerlach). Es war auch nicht, wie Geß und Hofmann ohne weiteren Anhaltspunkt wollen, ein Mittelding zwischen dem heiligen Geiste und dem Worte, das Jesus bisher geredet hatte. Denn ein solches Mittelding existiert nirgends im Leben Jesu. Allerdings sollte es der Pfingstgabe nicht vorgreifen oder gar an ihre Stelle treten. Vielmehr war es nach der einen Seite hin eine Erstlingsgabe, welche teils dem Verklärungszustande Jesu, teils dem Reifegrade der Jünger entsprach, und unter deren Einwirkung sie für die volle Geistestaufe zubereitet wurden, so daß Auferstehung und Himmelfahrt die beiden Endpunkte dieses Stadiums bezeichnen. Sodann aber hatte diese ἀπαρχή, das Pfand für Pfingsten, die Bedeutung, daß den Jüngern die besondre Amtsgnade zum Werk der Kirchenbildung und Kirchenleitung verliehen und gesichert wurde, während das Pfingstfest ihnen die Fülle aller Geisteskräfte verbunden mit dem Schmuck der Wunderzeichen in ganz außerordentlicher Offenbarungsthat Gottes gebracht hat. Gegen den sakramentalen Charakter dieses Anhauchens braucht man nicht im vermeintlichen Interesse des Protestantismus sich zu wehren. Der Herr hat dieses Verfahren bei der Geistesmitteilung mit keinem Worte als etwas proklamiert, was für künftige Zeiten maßgebend sein sollte. Es war eine schöpferische That, durch welche der Grund gelegt wurde für die ganze jetzt zu erbauende Geistesgemeinschaft. Eine solche Handlung kann nicht als Vorschrift angesehen oder als Vorbild nachgeahmt werden, wie denn auch von keinem Apostel berichtet wird, daß er durch Anhauchen den ihm verliehenen Geist Jesu Christi auf seine Nachfolger oder Gehilfen im apostolischen Dienste fortzupflanzen versucht hätte. — Ebenso wenig braucht man sich mit einzelnen Auslegern darum zu sorgen, wie man den Jünger Thomas, der bei jener Handlung nicht anwesend war, in dem Kreise der Gnadenwirkungen, welche hier von Jesu ausgingen, nachträglich unterbringen wolle. Der Herr war hier so wenig als sonst an eine bestimmte Form seiner Lebensmitteilung gebunden, wie er es ja insbesondre auch bei Paulus nicht war, der doch zur Gründung der ersten Gemeinde so notwendig mitgehörte, und wie

er auch bei Matthias kein Zeichen davon gegeben hat, daß er die Wahl desselben zum Apostel durchs Los nicht anerkenne, obwohl derselbe Joh. 20 auch wohl nicht mitgezählt war. Der den anwesenden Jüngern geschenkte Geist ist jetzt Gemeingeist im Verbande der erwählten Schar. Eben damit geht er auch auf das einzelne nicht von Anfang an direkt beteiligte Mitglied über. Was sonst etwa noch nötig, wird durch die Pfingstausgießung reichlich ersetzt. — Was endlich die Einwendung betrifft, daß Jesus den heiligen Geist nach Joh. 7, 39 noch nicht habe auf seine Jünger übertragen können, weil er selbst noch nicht verklärt gewesen, so ist diese Behauptung leicht widerlegt. Denn seine auch äußerlich schon wahrnehmbare Verklärung hatte nicht nur mit der Auferstehung im vollen Sinne des Wortes begonnen, und diese ἀπαρχή seiner Verklärung paßt aufs beste zu der ἀπαρχή der Geistesmitteilung. Sie war nach den übereinstimmenden Berichten der Evangelisten (Matth. 17, 1—10 ꝛc.) schon im Laufe seiner Amtszeit, vor den Augen seiner Jünger vor sich gegangen und kann hier unmöglich als ein bloß vorübergehendes Phänomen, als eine bloße Probe und Vorspiel angesehen werden, sondern nur als der deutliche Anfangspunkt einer fortwirkenden innerlich leiblichen Umwandlung, welche zur rechten Stunde nach außen hervorbrechen sollte. Sie war ferner während des ersten Abendmahles nach der Entfernung des Judas vorhanden, wie der Herr selbst Joh. 13, 31. 32 klar bezeugt. Und wenn sie hier noch mehr im verborgenen sich vollzog, so war die Geistesmitteilung in unsrer Stelle ebenfalls noch ein Ereignis, das in der Stille und in der Abgeschiedenheit von der Welt vor sich ging. Es ist das aber kein Grund, ihre reichsgeschichtliche Bedeutung herabzusetzen. Verglichen mit dem Pfingstwunder kann die Begebenheit des Auferstehungsabendes auf keinen Fall als das Geringere gelten. Sie kann vielmehr alles in allem nicht hoch genug angeschlagen werden. Denn das Amt der Sündenvergebung und des Sündenbehaltens ist der innerste Kern des ganzen Werkes, das der heilige Geist jetzt anheben sollte. Größeres konnte den Jüngern an Pfingsten und überhaupt nicht mehr gegeben werden. Es ist die Quelle unsres Gemeinschaftlebens in Christo für alle Zeiten. Treffend sagt Karl Heinrich Rieger bei dieser Stelle: von der Verklärung Jesu in seiner Auferstehung fing die Fülle des Geistes

an, so auszufließen und währet auch so fort. Und in eine schöne Beleuchtung stellt Meyer[1]) diesen Augenblick des Zusammenseins Jesu mit seinen erwählten Zeugen im verschlossenen Gemache zu Jerusalem, wenn er sagt, es sei durch diese Art der Verleihung der himmlischen Gabe von Angesicht zu Angesicht derselben eine besondre Würde und Weihe gegeben worden. Durch dieses unmittelbar persönliche, den ersten Schöpfungsakt so deutlich wiederholende Moment ist diese That Jesu an die Spitze der ganzen Geschichte der Kirche gestellt. Hier und nicht eigentlich beim Pfingstwunder hat die Grundsteinlegung der Kirche stattgefunden. Damit ist Pfingsten nicht verkleinert, sondern nur auf seine wirkliche Bedeutung zurückgeführt. Die Herrlichkeit des Tages, wo der heilige Geist sichtbar und hörbar auf die Erstlingsgemeinde ausgegossen wurde, liegt eben in der Sichtbarkeit und Hörbarkeit, in der Öffentlichkeit, mit welcher sich der Herr zu seinen Jüngern bekannte, in den großartigen Zeichen und Wundern, mit welchen er die bereits vollbrachte Konstituierung seiner Gemeinde bezeugte. Jenes Werk der stillen Segensspendung und Vollmachtserteilung, im Allerheiligsten des Neuen Testamentes begonnen, ist für alle Zukunft eingeführt und legitimiert. Das Pfingstwunder mit seiner überwältigenden Größe und Erhabenheit hat keine Fortsetzung erhalten und hat auch keine erhalten können.

Gehen wir nunmehr zu dem letzteren selbst über, so ist vor allem seine Bedeutung innerhalb der Sphäre der Gottesoffenbarungen, bei der wir jetzt zu verweilen haben, genauer zu erwägen. In der stillen Stunde des ersten Wiedersehens mit Jesu und zugleich seines beginnenden endgültigen Abschiedes von der Erde kleidet sich der Geist Gottes, der von Jesu ausgeht, in das Gewand eines leisen Hauches aus Menschenmund. An dem Tage, an welchem die Verheißung des Herrn in Erfüllung geht, daß die Jünger mit dem heiligen Geiste getauft werden und die Kraft desselben empfahen sollen — zwei Ausdrücke, in welchen der Unterschied zwischen den beiden Geistesmitteilungen allein schon merklich sich zu fühlen giebt — kommt der Geist in der Gestalt eines mächtigen Luftstromes oder Wirbelwindes, der ebenso sehr durch seinen donnerähnlichen Laut, wie durch seine auch

[1]) In seinem Kommentar z. d. St.

auf leblose Gegenstände mechanisch wirkende Bewegungskraft für alle, die es vernehmen, etwas Erschütterndes hat. Die wesenhafte Verbindung, in welcher dieses atmosphärische Phänomen mit dem heiligen Geiste steht, bekundet sich sofort darin, daß nicht nur alle Anwesenden d. h. die ganze eben versammelte Schar der Jünger und Jüngerinnen, des heiligen Geistes voll und einer unerhörten geistig-leiblichen Gabe, des begeisterten Redens in fremden Sprachen teilhaftig werden, sondern daß die Geistes- und Gemütsbewegung ihren Wellenschlag auch in die umgebende Menge von Zuhörern aus allen israelitischen Diasporagegenden fortträgt, aus deren Mitte nun ein mächtiger Wiederhall in Reden zurückkommt, und zum Beweise dient, daß eine ganz neue Art des geistigen und sittlichen Empfindens in der Welt ihren Einzug gehalten hat. Welcher Art näher diese Wundererscheinungen gewesen, ist bei der Kürze des Berichtes schwer zu bestimmen. Daß es bloß innere Anschauungen waren, wie auch Neander (Geschichte der Apostel, S. 11 f.) anzunehmen geneigt ist (ohne jedoch eine Veranlassung dazu im Texte selber finden zu wollen), das ist durch die ganze Haltung der Erzählung, wie durch den sonstigen Charakter der biblischen Geschichte ausgeschlossen. Für die plötzliche Entstehung einer Vision ist im Texte gar keine Anknüpfung gegeben. Die Jünger, und zwar die ganze Zahl, die wohl nicht bloß aus dem engeren Kreise, sondern in diesen Festtagen auch aus andern Festgästen bestanden haben wird, sind in einem Hause versammelt, ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό „einmütig an demselben Orte", was nicht so lautet, als ob es im Tempel gewesen wäre; denn der Tempel wäre gewiß nicht bloß mit einem so allgemeinen Namen angeführt worden. Es wird nicht gesagt, daß sie eben jetzt im Gebet vereinigt waren. Auch das wäre wohl schwerlich übergangen worden, denn es wäre für die Sache selbst nicht ohne Belang gewesen. Wenn das ganze Ereignis eine bloße Vision sein sollte, so müßte doch wohl eine Situation geschildert sein, welche hiefür eine Grundlage abgeben konnte, vgl. das Gesicht des Petrus Apg. Kap. 10, 9 ff. Der Eingang der Erzählung ist aber ganz so gehalten, daß man annehmen muß, die Jünger seien durch das plötzlich wie ein Donnerschlag aus heiterer Luft hervorbrechende Brausen von oben her überrascht und erschreckt worden. Das gewaltige, eigentlich: gewaltsame Wehen (βίαια πνοή) mußte erschütternd wirken und

wurde sicher nicht anders empfunden, als jenes Erbeben der Gebetsstätte, von dem Kap. 4, 31 berichtet, ob nun dabei mehr an einen körperlichen Vorgang zu denken ist oder mehr an eine nervöse Aufregung. Man kann jedenfalls in der Ausmalung des Ereignisses nirgends stehen bleiben, um dem Momente des Leiblichen auszuweichen. Was man von letzterem abbricht, läßt ein willkürlich an seiner Fülle geschädigtes Bild zurück. Der einfache Bibelleser wird nie auf einen andern Gedanken geraten, als daß alle diese Dinge von den Jüngern so empfunden worden seien, wie man sie jetzt sich gewöhnlich vorstellt. — Der gleiche Fall ist es mit den Feuerzungen, deren Besprechung wir hier des Zusammenhangs wegen vorausnehmen müssen. Irdische Flammen waren das ebenso wenig als der Wind ein irdischer Wind war. Es war ein Feuer, das nicht verzehrte, gleich dem bei Moses Dornbusch, der mitten in der Flamme steht und doch nicht verbrennt. Aber ein Feuer ist es gewesen; es waren Flammen wie von einem Blitzstrahl, der ins Gemach hereinfährt. Sie waren im übrigen „verteilt", also nicht eine zusammenhängende Feuer- und Lichtmasse, sondern individualisiert in der, dem Feuer ohnehin eigentümlichen Zungengestalt auf die einzelnen Glieder des Jüngerkreises zueilend und auf ihren Häuptern sich niederlassend. Mit diesem Phänomen erfüllt sich die Verheißung des Täufers Matth. 3, 11 buchstäblich. Denn in dem Luftwirbel und in den fliegenden Flammen kam der heilige Geist herab (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ). Der heilige Geist hat also auch hier die Luftgestalt angenommen und das Feuer als Hülle sich umgelegt, damit er bei den Sterblichen einkehre. — Die beiderlei Erscheinungen hatten zwar körperliche Gestalt, aber, abgesehen von jener erdbebenartigen Erschütterung des Hauses, keine zu ihrem Wesen gehörige körperliche Wirkung. Sie wirken unmittelbar geistlich, den gesamten Menschen umgebend, hebend und tragend, wie die Luft es thut, und zugleich ihn innerlich erwärmend und erleuchtend. Das luftige wie das feurige Phänomen ist sakramentaler Natur, leiblich, mit geistlichen Kräften erfüllt, unmittelbar den Geist und das Herz neumachend, und zwar ohne Wort, während Joh. 20, 22 das Wort Christi nebenhergeht, mitthätig ist und der sichtbar leiblichen Handlung ihren Halt, ihre Bedeutung giebt. Wenn der heilige Geist hier, beim Pfingstwunder ohne Wort ge-

gegeben wird, so hängt dies damit zusammen, daß er nicht eigentlich jetzt erst gegeben, sondern nur als bereits gegebener in seinem ganzen Wesen vollendet und in seinem göttlichen Ursprung geoffenbart wird. Es ist nicht vor allem neues Personleben, das den Jüngern eingehaucht werden soll (wiewohl sie dessen auch mit teilhaftig werden), sondern es ist vor allem die äußerliche Beigabe der Wunderkräfte, von der das Evangelium redet. Diese Beigabe ist es, durch welche der Geist Gottes auch nach außen in der Welt, auch den Ungläubigen sich bemerklich macht, und mittelst welcher also die Herzen dem Worte Gottes wenigstens momentan aufgeschlossen werden, damit der Name Christi die einen mit seiner seligmachenden Stärke gewinne und überwältige, den andern aber ein Geruch des Todes zum Tode werde, wie sich das bei dem Sprachenwunder selber schon in auffallender Weise ausgeprägt hat.

Auf das letztere uns einzulassen und an der so verwickelt gewordenen Untersuchung des geschichtlichen Thatbestandes uns zu beteiligen, hätten wir hier vorerst keine Aufforderung. Angenommen, daß die fremden Sprachen, in welchen die Apostel zu der herbeiströmenden, meist fremden Menge redeten, wirkliche Volkssprachen, Landessprachen der Festbesucher waren: so hat doch in diesem Falle kein Eingehen des heiligen Geistes in ein Naturelement, nach Art der zuvorbesprochenen Offenbarungsweisen, stattgefunden. Es war eine Geistesäußerung, die an sich zum Menschenleben gehört und die gar nichts Auffallendes gehabt hätte, wenn die Jünger gelehrte Leute gewesen wären, Leute, die durch ihren Beruf Gelegenheit und Veranlassung fanden, sich außerordentliche Sprachkenntnisse zu erwerben. Da indessen das Sprachenwunder mit dem Wunder der Geistesausgießung in so engem Zusammenhange steht, so können wir nicht umhin, im Vorbeigehen darauf aufmerksam zu machen, daß dieses Ereignis doch nicht so hoch über dem Niveau der alltäglichen Erfahrung liegen dürfte, als man in der Regel annimmt. Man denke sich in die thatsächlichen Umstände des Festes hinein. Die Menge der Gäste, welche hier sich allmählich ansammelt, besteht zum größten Teil aus solchen Israeliten, welche hier in der Heimat ihres Volkes der üblichen Landessprache, der aramäischen sich bedienten, wenn sie mit den ansässigen Brüdern verkehrten, wie ja auch die Gottesdienste in der allen bekannten heiligen Sprache gehalten wurden, während

sie dann unter sich, soweit sie mit Landsleuten zusammen waren, die verschiedenen Nationalsprachen gebrauchten, denen sie je nach ihren Wohnsitzen angehörten. Über die Festzeiten wird daher in Jerusalem und nächster Umgegend ein großes Gemisch fremdländischer und einheimischer Zungen zu hören gewesen sein. Bei den vielfachen Berührungen, in welchen die beiden Teile der Festmenge, der palästinensische und der auswärtige, miteinander standen, und bei dem jährlich mehrmals wiederholten Zusammensein dieser beiden Teile, mußte eine Menge von Wörtern und Redensarten aus den fremden Sprachen in der Bevölkerung des heiligen Landes, vor allem in dessen Mittelpunkte, bei alt und jung zurückbleiben, eine viel größere, als z. B. während der napoleonischen Kriege von französischen Sprachtrümmern in unserm Volke zurückgeblieben ist, während doch in diesen Kriegsjahren immer nur kurze Berührungen, dazu von sehr einseitiger Art und wenig höherem Interesse stattfanden, von den Jerusalemischen Nationalversammlungen aber durchweg das Gegenteil zu sagen ist. Die Reden der Jünger anlangend, so sind es ganz gewiß keine längeren Ansprachen oder gar Predigten, Geschichtserzählungen und dergleichen gewesen, wie man allerdings immer vorauszusetzen scheint. Sie konnten, da nach der ganzen Schilderung viele zumal redeten, nichts andres sein als kurze Ausrufe, Ausbrüche der Freude an Gott, des Dankes und der Anbetung seines Namens in einzelnen Kundgebungen, wie sie sich aus dem orientalischen Charakter und aus der Gewöhnung an die Lobpreisungen und Danksagungen der Psalmen 2c. ergaben. Nimmt man dazu weiter den zwar nicht ekstatischen, aber doch außerordentlich gehobenen Gemütszustand der Jüngerschar in dem Augenblick, wo die größte aller bisherigen Verheißungen an ihnen in Erfüllung ging, stellt man sich den Drang ihrer Herzen vor, ihren auswärtigen Brüdern von den großen Thaten Gottes, deren Zeugen sie gewesen waren, Kunde zu geben und sie in die Gemeinschaft ihres Jubels hineinzuziehen, so bedarf es der weitausholenden Erklärungen, die man zu Hilfe gerufen hat, als da sind: „Hörwunder statt Sprachwunder", „magnetischer Rapport der Jünger mit den Zuhörern" 2c. gar nicht, um diese Glossolalie des Pfingstfestes einigermaßen verständlich zu machen und sie zugleich der paulinischen Glossolalie näher zu rücken, was allerdings im Interesse der geschichtlichen Klarheit sehr erwünscht ist. Daß ein der-

artiges Ereignis ganz und gar unnötig und wertlos sein soll, wie z. B. auch Meyer urteilt, können wir nicht verstehen. Auf die Christenheit der nachfolgenden Geschlechter hat es diesen Eindruck nicht gemacht und macht ihn im allgemeinen heute noch nicht. Es ist eine Doxologie im großartigsten Maßstabe und hat als solche sein Recht neben den korinthischen und andern Glossolalien und noch vor diesen, vielmehr aber sein Vorrecht vor allen Doxologien der Kirche, die je gewesen sind. Daß Petrus in seiner Rede von den fremden Sprachen nichts erwähnt, daß Paulus, „der die Sprachengabe am nötigsten gehabt hätte", nichts derart nachempfangen hat und andre dergleichen Einwendungen, treffen den Mittelpunkt der Sache an sich schon nicht, fallen aber ganz dahin, wenn die oben versuchte Erklärung der Kritik stand hält. Bedarf es aber zur Stütze der geschichtlichen Auffassung noch des weitern Momentes, daß auf einem solchen Höhepunkte der Menschheit auch jene Kräfte mitgewirkt haben könnten, welche wir in vereinzelten Ereignissen auch sonst wohl mit Verwunderung betrachten, wie z. B. hochgesteigerte Leistungen des Gedächtnisses, plötzliches Erwachen von Seelenthätigkeiten außerordentlicher Art: prophetisches Hellsehen, Tiefblicken in das Seelenleben andrer Menschen ꝛc., so wüßten wir auch keineswegs, was uns abhalten sollte, von diesen Auslegungsmitteln ausgiebigen Gebrauch zu machen.

Das Feuer.

Eine nicht minder wichtige Stelle als die bisherigen Offenbarungsmedien des Geistes Gottes nimmt das Feuer ein. Feuer, sagt Oetinger in seinem biblischen Wörterbuche, ist ein Hauptwort der Schrift. Die große Zahl der Stellen, wo es in der Schrift als ein Urstoff von geistlich-leiblicher Bedeutung genannt wird, ebensowohl als die Wichtigkeit der Anlässe, wo es geschieht, dient der Beobachtung Oetingers zur Bekräftigung. Die erste persönliche Anknüpfung der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen geschieht durch ein Feuerzeichen, das Gott dem Abraham zur Bekräftigung der ihm gewordenen Verheißung giebt. Gen. 15, 17. Abraham trifft die von Gott ihm bezeichneten Veranstaltungen zu einem Opferbund. Ein tiefer, offenbar nicht gewöhnlicher Schlaf kommt über ihn. Im Traume ist es ihm, als ob eine große

Finsternis ihn umgäbe, die seine Seele mit geheimnisvollen Schrecken erfüllt. In diesem Schlaf- und Traumzustande naht sich Gott abermal zu ihm und enthüllt ihm die dunkeln Gerichtswege, durch welche seine Nachkommenschaft zur Erlangung des Heiles werde zubereitet werden. Als es sodann völlige Nacht von außen geworden, sieht Abraham eine Rauchsäule aufsteigen und eine Flamme aus derselben herausschlagen, die zwischen den Opferstücken hindurchfährt, wie die Paktierenden sonst durch die gelegten Stücke hindurchwandelten zur Anerkennung der gerechten Strafe, die sie durch einen Bundesbruch auf sich herabrufen würden. Das Herabsteigen Gottes auf die Stufe fehlender Menschen ist lediglich der Ausdruck für einen Eidschwur, den Gott leisten will. Abraham hat diese Handlung mit nichts zu erwidern. — Der erste Eindruck, den der Leser von dieser Geschichte erhält, ist wohl der, daß Jehovah hier nur das Bild einer Flamme dem innern Auge des Erzvaters vorgeführt habe. Auch eine Vision dieser Art hätte dem Abraham genug sein müssen, um den vollen Ernst des göttlichen Versprechens dem erwählten Freund zu versiegeln. Nimmt man aber den ganzen Vorgang zusammen und erwägt man besonders die Gefühle der Angst und des Erzitterns vor einer unnahbar gewaltigen Macht, die Abraham über sich kommen sieht, so erkennt man deutlich, daß hier eine unmittelbare Begegnung Gottes mit Abraham geschildert werden soll, und nicht bloß eine Zeichensprache, die mittelst einer Traumfigur gesprochen wurde. Die ganze Lage ist zu ernst, der geschichtliche Augenblick zu bedeutend, insbesondre auch die Ausdrucksweise, deren die Schrift sich bedient, viel zu erhaben, als daß man nicht an ein persönliches Nahen Gottes denken müßte. Schlafen oder Wachen kann darin keinen Unterschied begründen. Die Gegenwart Gottes kann sich der träumenden Seele mit der gleichen Stärke der Wahrheit bemerklich machen, wie der wachenden. Mehrmals kündigen sich in der heiligen Geschichte die folgenreichsten Ereignisse durch Träume an, wie z. B. bei Jakob, Joseph in Kanaan und in Ägypten, bei Joseph, dem Verlobten der Maria. Der Vorgang hat zugleich eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Verkehre zwischen Mose und dem Herrn auf Sinai, noch mehr mit der Wolke und Feuersäule. So können wir auch nur darauf bestehen, daß die Flamme nicht bloß die Gegenwart Gottes für die Einbildungskraft näher ge-

bracht, sondern zugleich real vermittelt habe. Das Naturelement wird hier zu einem übernatürlichen Wesen erhoben, in welchem es ebenso real ist, als der Heilige in Israel selber.

Noch einleuchtender ist diese Auslegung bei Exod. 3, 2. Der Busch, den Mose auf dem Horeb brennen sieht, ohne daß er vom Feuer verzehrt wird, ist die Stätte, welche sich Gott für diese Stunde zum Tempel seiner Herrlichkeit ersehen hat. Der Engel des Herrn, der mit Gott nicht identische, aber mit ihm zur Wesenseinheit verbundene göttliche Mittler des Alten Bundes, spricht aus dem Feuer mit Mose. Die wiederholte Vertauschung des Namens Gott mit מַלְאַךְ יְהוָה zeigt, daß Gott selbst anwesend ist, daß also eine Theophanie im vollen Sinne des Wortes hier stattfindet. Das Feuer bedeutet nicht bloß die Leiden Israels, die Gnadengerichte, durch welche es einer Verherrlichung entgegengeführt wird. Es ist die wirkliche Offenbarung des Wesens Gottes als dessen, der eben durch seine persönliche Gegenwart für das Volk das ist, was das Feuer des Goldschmieds für das edle Metall. Gott ist das lebendige Gericht für seine Erwählten zum Zweck ihrer Heiligung, wie er ein andermal sich selbst den Schatten nennt über seines Volkes rechter Hand (Ps. 121, 5) oder die Vollkommenheit seines Anschlusses an Israel mit den Bergen vergleicht, die um Jerusalem her sind (Ps. 125, 2), der aber auch, gleich als müßte er sich selbst vor sich selbst bewahren, dem Mose erklärt, daß er nicht mehr unter dem Heereszuge Israels bleiben werde, da er fürchten müsse, durch seine gerechten Strafen das Volk im Augenblick seines Zornes zu Grunde zu richten (Exod. 33, 3). Denn wie seine unmittelbare Gegenwart, sein außerordentliches Nahen zu den Menschen, das Heil für sie bedeutet, wenn sie glauben, so auch Todesgrauen und Verderben, wenn er sie zur Strafe reif gefunden hat.

Als die herrlichste, gnadenreichste Erscheinung Gottes im Feuer tritt in die alttestamentliche Wundergeschichte die Wolken- und Feuersäule ein. Nur selten trägt sie den Charakter einer Offenbarung des richtenden Gottes. Einmal (Num. 14, 10) da das Volk verzweifelnd an der Hoffnung Israels mit Mordanschlägen gegen Mose, Aaron und Josua sich hervordrängt, erscheint sie, um die Diener Jehovahs mit dem Schild ihrer Hoheit zu decken, doch ohne einen Racheakt auszuführen, ausgenommen

die Kundschafter, welche das böse Beispiel des Verzagens und der Auflehnung gegeben hatten. Ein zweitesmal ist es der Aufruhr der Korachiten gegen die Führerschaft Moses und Aarons überhaupt (Num. 16, 1 ff.), auf welche Gott mit seinem Erscheinen vor der ganzen Gemeinde und mit der Öffnung des Abgrundes antwortet, der die verbrecherische Menge verschlingt (Vers 19 ff.). Daran schließt sich eine abermalige Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, als die ganze Gemeinde gegen die Männer Gottes anstürmt, sie als die Urheber des Massenunglücks vom vorhergehenden Tage anklagend (vgl. Vers 41 ff.), was durch das plötzliche Sterben von 14 700 Israeliten niedergeschlagen wird. Am gewaltigsten aber bricht aus ihr die göttliche Gerichtsmacht hervor, da sie durch die blitzartige Enthüllung ihrer Majestät die Verfolger des ausziehenden Israel mitten im Meere in tödliche Verwirrung stürzt, und sie dem sichern Untergang durch die rückkehrenden Wogen des Schilfmeeres überliefert. — Bei jenen Heimsuchungen Israels ist es jedesmal ein plötzliches Heraustreten des unsichtbaren Gottes unter sein Volk, worin sich das Wunder ausspricht. Die Wolke steigt über der Bundeshütte auf, in welcher sie vorher sich verborgen hatte, und senkt sich dann herab, um auf ihr ruhen zu bleiben. Daß es ein wirkliches Nahen Gottes war, wird durch die Worte „und die Herrlichkeit des Herrn erschien" (a. a. O. V. 42 vgl. mit V. 19) hervorgehoben. Denn die Wolke ist an und für sich die Gestalt, in welche Gott sich verhüllt hatte. Aber das Geheimnis der Gegenwart Gottes konnte durch bestimmte Zeichen, etwa durch helles Aufleuchten der von der Wolke umschlossenen Feuerlohe kund gemacht werden, ähnlich wie es bei den Ägyptern im Schilfmeere geschah. Und wenn Exod. 33, 9 sogar der Ausdruck gebraucht wird, „die Wolkensäule redete mit Mose" und wenn es wiederum Num. 12, 5 heißt: „der Herr kam herniedder in einer Wolkensäule und trat in der Hütte Thür" und wiederum V. 9. 10: „der Herr wandte sich weg (von Aaron und Mirjam), und die Wolke wandte sich auch weg von der Hütte" so kann es ja nicht bestimmter ausgedrückt werden, daß Gott und die Wolke schlechthin zusammengehörten. Damit übereinstimmend wird die Wolken- und Feuersäule durchgängig als Träger zugleich und als Symbol der großen Erlösung vorgestellt, die Gott an seinem Volke ausführt, bei Tag in einem milden, weißen Lichte zum Himmel

wirbelnd, bei Nacht als eine Riesenfackel den Tausenden Israels voranschwebend, mit dem Volke wandernd, sein Mittelpunkt und Panier in den Ruhetagen, und insbesondre auch die Stätte der Zusammenkunft Gottes mit Mose bezeichnend, dem der Herr aus der Wolke heraus seine Aufschlüsse und seine Befehle giebt. — Ein Nachklang der Gnadenbezeugungen an Mose ist die Herrlichkeitswolke bei der Tempelweihe Salomos; ein zweiter das Gesicht, bei welchem Jesaja den Herrn im Himmel auf einem Stuhle sitzen sieht und der Saum seines Kleides den Tempel füllt. Unter diesem Kleide ist ohne Zweifel die Rauchwolke zu verstehen. Aber die feurige Erscheinung ist weder hier noch dort zu sehen; der Herr redet nicht aus ihr und läßt seine Herrlichkeit nicht erscheinen. Sie gehört also nicht in die Reihe der eben besprochenen Theophanien.

Der Höhepunkt aller dieser Gottesoffenbarungen im Feuer ist die Begegnung Gottes mit Mose auf dem Sinai, auf dessen Spitze die Herrlichkeit des Herrn wie eine verzehrende Flamme loderte. Um die Bedeutung der sinaitischen Gotteserscheinungen für unsre Lehre zu würdigen, ist zuerst der Unterschied zu beachten, der zwischen den verschiedenen Empfängern der Offenbarungen stattfindet. Anders verkehrt Gott mit Mose allein, anders mit den Häuptern Israels, die ihm zur Seite stehen, anders mit dem ganzen Volk. Vor den Augen des gesamten Israel steigen die Rauchwolken auf, welche allmählich das ganze Hochgebirge mit einem schauerlichen Dunkel umgeben; vor des Volkes Augen beginnt das unheimliche Wetterleuchten um die felsigen Spitzen her, das in ein Meer von unaufhörlich zuckenden, aufwärts und abwärts fahrenden Blitzen übergeht. Ganz Israel vernimmt die Donnerstimmen, welche den Blitzen nachfolgen, hört den erschütternden, furchtbar durch die Berge und Thäler hallenden, von Minute zu Minute stärker werdenden Ton der unsichtbaren Wunderposaune, und fühlt in höchster Bangigkeit, wie selbst die Berge wanken und der Erdboden unter den Füßen sich öffnen zu wollen scheint. Ja es begegnet dem Volke hier etwas, was niemals einer Menschenmenge begegnet war. Es hört starke, deutlich vernehmbare Worte, von oben herab, mitten aus dem Wetter kommend, und das Getöse der Elemente übertönend, eine Stimme Gottes, welche auf die Worte der Lobpreisung und des Flehens aus dem

Munde Moses Antwort giebt. Der letztere Zug kennzeichnet am meisten den großen geschichtlichen Moment, in welchen Israel, mit ihm die ganze Menschheit eingetreten ist. Selbst das Neue Testament weiß nach dieser Seite hin von keinem größeren Ereignisse zu berichten. Die Stimme, welche nach Joh. 12, 28 auf die Bitte Jesu um Verklärung des göttlichen Namens vom Himmel herab die Erfüllung dieser Bitte bezeugte, läßt bei dem eben umherstehenden Volke nur unbestimmte Eindrücke zurück, welche von den Hörern selbst verschieden gedeutet werden. Die Worte, welche bei der Taufe Jesu am Jordan des Vaters Wohlgefallen an dem Sohn verkündigt hatten, waren, wie es scheint, nicht einmal recht zum Bewußtsein der Hörer, den Täufer abgerechnet, durchgedrungen. Und bei der Berufung des Apostels Paulus (Apg. 9, 7) bleibt die Wahrnehmung ebenfalls bei den verschiedenen Zeugen so verschieden, daß auch durch das Zeugnis des Apostels selbst der wirkliche Sachverhalt nicht hergestellt werden konnte (Apg. 22, 9). Die Wirkung der Gottesstimme am Sinai auf die Sinne und das Gemüt des Volkes ist von der Art, daß dasselbe wie zerschmettert an Mose die Bitte richtet, eine weitere Gottesoffenbarung dieser Art von ihnen abzuwenden oder vielmehr — denn Gott hatte ja nicht mit dem Volke selbst geredet — dafür einzustehen, daß sie nicht ferner Zeugen solcher Kundgebungen Gottes sein müßten.

Den Häuptern Israels wird eine Theophanie von ganz eigentümlicher Art zu teil. Sie werden zu dem Herrn entboten, um ihn „von ferne anzubeten" (2. Mos. 24, 1 ff.). Der Ausführung des göttlichen Befehles geht eine feierliche Verpflichtung des ganzen Volkes vorher, bei welchem das letztere wiederholt ein ebenso freudiges als ehrfurchtsvolles Gelöbnis seiner willigen Unterwerfung unter alle Gebote Gottes ablegt und dann mit dem Blute des eben dargebrachten Brand- und Dankopfers besprengt wird. Es ist also eine Friedens- und Freudenstunde, die Israel mit seinem Gotte feiert. Den Schluß bildet der Aufstieg Moses und Aarons, Nadabs und Abihus und der siebzig Ältesten auf den Sinai, wobei jedoch Mose allein dem Herrn unmittelbar nahe treten darf (V. 2), die andern also auf einer Stufe des Berges zurückbleiben müssen. Hier „sehen sie" den Gott Israels. Was für ein Sehen gemeint ist, wird sogleich beigefügt. Das Angesicht Gottes kann nach Kap. 33, 20 niemand sehen, auch

Mose nicht. Aber ihr Blick reicht bis zu den Stufen des göttlichen Thrones, und der Anblick ist allein schon von so unbeschreiblicher Klarheit, Schönheit und Erhabenheit, daß die Erinnerung nur noch wiederzugeben vermag, wie es zu den Füßen Gottes ausgesehen habe. Auch das ist aber etwas die Menschennatur so Überragendes und Überwältigendes, daß die Schrift versichern muß, es sei dieser Anblick für die erwählten Stammesfürsten kein todbringender gewesen. „Er reckte seine Hand nicht aus wider dieselben Obersten in Israel" V. 11. Ja er wirkt im merkwürdigen Gegensatz zu den vorhergehenden und nachfolgenden Theophanien so belebend auf Leib und Seele, so in dem lebendigen Gott erfreuend, daß sie unmittelbar darauf sich zu einem fröhlichen Opfermahle niedersetzen. Durch die ungemeine Zartheit und Lieblichkeit dieser Erzählung, die mit dem „stillen, sanften Sausen" auf Horeb in überraschendem Einklang steht, und über die ganze, sonst so furchtbar ernste Gesetzgebungsgeschichte ein zauberhaftes Licht himmlischer Ruhe und Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes ausgießt, rückt das Alte Testament hier ganz in die Nähe des Neuen. Es ist eine von den Stellen, welche am tiefsten in das Herz Gottes blicken lassen. Aber sie ist auch ein Zeugnis von der unüberschreitbaren Grenze, durch welche der ewige Gott von seiner Kreatur geschieden ist. Das Schauen der Stätte, wo die Füße Gottes ruhen, das hier gar keinen Sinn hätte, wenn es nichts weiter wäre als der Anblick des allerdings in wunderbarer Farbenfülle leuchtenden orientalischen Himmels, muß zwar eine Ahnung von dem, was überirdische Augen sehen, in sich befaßt haben. Und wenn es erlaubt ist, einen Ausdruck zu suchen für etwas, was sonst noch kein Auge gesehen und noch keine Feder beschrieben hat, und was doch diesen Menschen leiblich sichtbar geworden sein muß: so ließe sich vielleicht annehmen, daß den Häuptern Israels vergönnt gewesen sei, in einer noch höhern Welt des sichtbaren Himmels, als die sonst bekannte und bewunderte, hineinzublicken, in den eigentlichen Juwel der oberen Schöpfung, dessen Schönheit und Lichtfülle in dem uns bekannten Sternenhimmel nur wie in ihrem Wiederschein gesehen wird. Sei aber dem, wie ihm wolle — das geht aus der ganzen Erzählung hervor, daß das Schauen, welches den Ältesten geschenkt wurde, nicht das Schauen Gottes selbst war. Und da es über das bloße

Schauen nicht hinausging, eine Geisterleuchtung höherer Stufe nicht wie bei der Entzückung des Apostels Paulus in den dritten Himmel (2. Kor. 12, 2) damit verbunden war, so wird es sein Bewenden dabei haben müssen, daß hier nur ein höherer Teil des sichtbaren Himmels gemeint sein kann, nicht die Stätte, wo Gott von dem himmlischen Heere angebetet wird, auch nicht die Grenze derselben, sofern man von einer solchen reden kann.

Über die beiden vorgenannten Theophanien erhebt sich in einzigartiger Höhe das, was Mose selbst zu teil wird. Mündlich redet Gott mit ihm, nicht wie mit andern Propheten, zu welchen das Wort des Herrn kam, durch Gesichte oder Träume, sondern von Angesicht zu Angesicht (Exod. 33, 11), wie ein Mann mit seinem Freunde redet, und er sah den Herrn in seiner Gestalt (Num. 12, 8). Die Tragweite der letzteren auffallenden Worte ist bezeichnet durch die Antwort, welche der Herr dem Mose selber giebt, als dieser das Verlangen äußert, des Herrn Angesicht zu sehen und darauf die Erwiderung erhält: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich siehet." Was ihm gewährt wird, ist, daß der Herr an ihm vorübergeht und seine Hand solange schützend über Mose hält, bis die Erscheinung an ihm vorübergegangen ist. Dann darf Mose dem Herrn hintennach sehen (Kap. 23). Das wirkliche Anschauen des enthüllten Angesichtes Gottes wird ihm also ebenso gut wie den Ältesten vorenthalten. Aber was er sieht, ist dennoch Gott der Herr selbst, nur nicht in seiner vollkommen aufgedeckten Majestät, also nicht nach der Seite seines ewigen Wesens, sondern nach der seiner Offenbarung in der Welt, wobei Mose den Vorzug genießt, daß ihm nicht wie andern Sterblichen die Herrlichkeit Gottes erst aus den Werken der Schöpfung in peripherischer und diskursiver Weise, sondern in ihrer Zentralität, am Quellpunkt ihres Werdens durch Gottes Wort, allseitig und mit einem Male kund wird. Die alles menschliche Denken übersteigende Idee dieser Gotteserscheinung, für welche der übrigen Menschheit jeder Anknüpfungspunkt fehlt, muß in ihrer ganzen Realität festgehalten werden, wenn man nicht das Fundament der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt zerstören will. Wer den Unterschied zwischen der gewöhnlichen verstandesmäßigen Gotteserkenntnis und diesem überweltlichen Blick des großen Gottesmannes nicht erkennt oder

wenigstens ahnt, wer sich einbildet, das, was die Schrift als ein Gotteswort ersten Ranges mitteilt, in dem dürftigen Rahmen eines frommen Phantasiephänomens unterbringen zu können, der wird das Herrlichste, was die Geschichte nächst der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu kennt, nicht nur in seiner unendlichen Gedankentiefe und weltbewegenden Wahrheit nicht erfassen, sondern er wird sich auch genötigt sehen, den Mittler des Alten Bundes auf die niedrigste Stufe der religiösen impostores herabzusetzen. Denn bei Christo bleibt über Abzug seiner wahrhaftigen Gottessohnschaft immer noch das erhabene Bild eines zur höchsten sittlichen Vollkommenheit gelangten Menschenlebens, das Bild zugleich des edelsten Märtyrers, des Blut je zur Erde geflossen, wie des vollendetsten Weisen, dessen Lehrreichtümer das gepriesene Erbe aller Geschlechter nach ihm geworden sind. Mose dagegen steht bei allem Adel seiner Gesinnung, bei aller Herzensgüte, die ihm eigen ist, doch als ein Mann da von stark hervortretenden sittlichen Mängeln, und seine Gesetzgebung bei aller darin verborgenen Weisheit als ein Werk von unverkennbarer Einseitigkeit der Tendenz und handgreiflicher Unangemessenheit für die höhere Entwicklung des Menschengeschlechtes zu einem großen Teile. Neben solchen Zügen seiner Geschichte aber kann das kritische Messer einer ungläubigen Wissenschaft in ihm nur einen Menschen von ungewöhnlicher, ja beispielloser Selbstüberhebung herausbekommen, der auch gegen Mohammed an wirklicher Seelengröße zurückstehen muß und mit einem Solon, Konfucius, Buddha nicht verglichen werden kann. Nimmt man dagegen das Schriftwort, wie es dasteht und wie es trotz aller Textschwierigkeiten doch auf alle Jahrhunderte denselben glaubenerweckenden Einfluß ausgeübt hat, so muß es dabei bleiben, daß bei Mose eine Unmittelbarkeit des Umgangs mit Gott stattfand, bei welchen die Person Gottes nur noch wie durch einen nahezu durchsichtigen Vorhang von dem Propheten getrennt war. Suchen wir uns die Sache nach Möglichkeit klar zu machen, so war es dem Manne Gottes, wie wenn er dicht vor dem Herrn selber stände. Er hört ihn nicht bloß als ein Wesen, das in seiner allernächsten Nähe spricht; er *fühlt* seinen Gott — eine Empfindung, für die es Analogien im Menschenleben giebt, wenn auch sehr seltene und schwer zu definierende. Er glaubt daher auch ihn zu sehen, obwohl er nicht in Täuschungen sich be-

wegt und nur die Stärke des unmittelbaren Eindrucks von dem, was wirklich stattfindet, ihn zur unwillkürlichen Ergänzung dessen antreibt, was noch fehlt. Daher auch das dringende Verlangen, nun das Angesicht Gottes, das er immer in unmittelbarer Nähe wahrhaftig und gegenwärtig vor sich hat, auch wirklich zu sehen. Daß er dann, als der Herr ihm seine Bitte mit der Beschränkung auf das „Hintennachsehen" gewährt, eine persönliche Gestalt zu schauen bekam, ist durch die Worte der Schrift außer Zweifel gestellt. Ein bloßer zentraler Blick auf die Schöpfung, ähnlich etwa der Rundschau, in welcher der Versucher dem Herrn Jesu die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit zeigte, kann es nicht gewesen sein. Das würde gerade wieder in die entgegengesetzte Richtung der Bitte Moses führen. Und da die Schrift von keiner andern Gestalt weiß, unter welcher man sich Gottes Erscheinen denken darf und kann, als eben die menschliche, das Bild, das ihm gleich ist, so kann es nur eine solche Gestalt gewesen sein, die an Mose vorüberwandelte. Dabei dient zur Zurechtleitung der Gedanken jenes Bild von dem erhöheten Christus, das Johannes Offenb. 1, 13 ff. geschaut und das, obgleich er die Person wohl erkannte, dennoch wie vernichtend auf ihn gewirkt hat. Es war also — wir haben kein anderes Wort dafür — eine Kolossalgestalt, umkleidet mit den Zeichen der höchsten Macht und Hoheit, aber dennoch hier nicht zerschmetternd, todbringend für den Beschauer, sondern Frieden und Segen verkündend, und darin wieder einen Gegensatz zu jenem apokalyptischen Bilde darstellend. Was Mose sichtbar wird, ist also nicht der ewig Unergründliche und Unnahbare, sondern Gott, der Offenbarer Gottes, der Gott nicht nur ist und war, sondern der auch kommt, der zur Menschwerdung sich bereitende Gott, das Wort, das bei Gott war und hernach Fleisch wurde, und dessen Herrlichkeit man sah als die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater.

Zum richtigen Verständnis dieser Theophanie gehört übrigens wesentlich auch der Umstand, daß der Herr nicht wie in Offenb. 1 bloß vor das Auge des Schauers hintritt, sondern daß er in Bewegung begriffen ist, daß er an Mose vorüberwandelt. Gott tritt zuerst hinter Mose und geht dann an ihm vorbei. Im Vorbeigehen deckt er die Hand über das Gesicht des Gottesmannes, bis er denselben hinter sich hat. Dann nimmt er die Decke von ihm,

und Mose darf mit seinem Blicke ungehindert nachfolgen. Der symbolische Sinn ist einfach. Gott will dem Mittler des Alten Bundes einen Eindruck davon zurücklassen, daß Israel es mit einem lebendigen Herrn der Schöpfung, mit dem Urheber alles Werdens und Vergehens zu thun habe, der also nicht bloß über Zeit und Welt steht, sondern in die Zeitbewegung und Welterscheinung eingeht, und nur innerhalb dieser Schranken geschaut und verstanden werden kann, der den Menschen bald näher, bald ferner ist, obwohl er dem Wesen nach bei ihm stets gegenwärtig bleibt, und der sich ihm in diesem Wandeln durch die Welt in mannigfacher Weise zu fühlen und zu finden giebt. Die an Mose vorüberziehende und dann allmählich verschwindende Gestalt ist aber ein so über alle Beschreibung großartiges und in ihrer Herrlichkeit so mannigfaltiges Phänomen, das Erleuchtetsein derselben von dem in ihr sich ausbreitenden ewigen Lichte ist ein so durchdringendes und doch wieder in der hohen Schönheit und Lieblichkeit seiner Formen so anziehendes und befriedigendes Bild, daß Mose bei aller Ergriffenheit doch Raum genug findet, in die Tiefen der Gedanken Gottes zu schauen und in einem Überblick die ganze Weltgeschichte nach ihrer Natur — wie nach ihrer Geistesseite in sich aufzunehmen.

Alle diese Wunder erlebt Mose nicht etwa in einer Verzückung, wie abermals in diesem Teile der Gegensatz zu der apokalyptischen Erscheinung Christi sich geltend macht, sondern völlig wachen Sinnes, nüchternen und klaren Verstandes. Das ist schon darum nicht anders denkbar, weil Mose immer wieder zwischenhinein den Berg hinabsteigen muß, um das Volk und seine Ältesten zu belehren, zu beruhigen, zurechtzuweisen. Es ist aber auch im Texte keine Silbe davon gesagt, daß Mose in gesteigertem Seelenzustande sich befunden hätte. Das ursprünglich für die Theophanie wesentliche Stück, ein Naturelement, dessen Gott sich bedient, um in demselben und durch dasselbe dem Menschen sich zu nahen, fällt hier weg. Auch die Wolke und Feuergestalt, unter der Mose sonst den Herrn geschaut hatte, ist beseitigt. Der Rauch, der vom Sinai aufsteigt, die Feuerflammen, die an seiner Spitze glänzen, der Donner, der sie begleitet, der Posaunenschall, welcher allem nach am meisten den Eindruck des Furchtbaren gemacht hat, sind keine Hüllen des Wesens Gottes, sondern nur eigentliche Zeichen,

die ihn umgeben und verkündigen, wie es heute jedes Gewitter thut. Er ist selber da; es ist nichts da, worin er sich verbirgt. Es ist sein unsichtbares Wesen an sich, das ihn dem äußeren Sinne des Menschen unzugänglich macht. — Vermöge dieser Eigenschaften überschreitet die persönliche Offenbarung des Herrn auf Sinai mit einem großen Schritte die Grenze der alttestamentlichen Periode und deutet unmittelbar auf die Zeit, die in Christo kommen sollte. Die Menschwerdung ist niemals ihrem wirklichen Eintreten in die Welt näher gewesen, als in diesen heiligen und hehren Augenblicken, wo Mose mit Gott mündlich redet und seine Gestalt sehen darf. Daß sie noch anderthalb Jahrtausende brauchte, bis sie der Welt zu teil ward, lag nicht an Mose. Wäre ein ihm in der Hauptsache ähnliches Geschlecht auf Erden schon bereitet gewesen, so wären Sinai und Golgatha ohne Unterbrechung aufeinander gefolgt. Der lange Zeitraum, der zwischen beide sich legte, war gefordert durch Israels Herzenshärtigkeit und die mangelnde Reife des in der Welt verstreuten λόγος σπερματικός. — Der neutestamentliche Charakter dieser Theophanie ist ganz besonders auch versiegelt durch das Evangelium, das Gott selbst hier in seinem milden, freudeweckenden Grundton vor Mose verkündigt. Er wollte, wie er Mose zuvor gesagt, alle seine Güte vor ihm übergehen lassen, und ihm den Namen dabei kund geben, der sein innerstes Wesen ausdrücke. Dieser Name ist nichts andres als das aus Gottes Munde selbst kommende Zeugnis, daß Gott lauter Gnade, Vergebung und Liebe sei, wenn er auch, — diese Einschränkung wird auf den Schluß gespart, — die mutwillige Missethat der Menschen nach seiner Gerechtigkeit richten müsse, was übrigens doch auch wieder in solcher Weise geschehen solle, daß durch den großen Abstand zwischen den Erweisungen der Gnade einer- und denen seiner Heiligkeit andrerseits das eigentliche Herz Gottes gegen die Menschheit in ein nur um so helleres Licht trete. —

Wir nehmen nunmehr den Faden der dem heiligen Geiste speciell angehörigen Theophanien wieder auf. Das Feuer ist dasjenige Naturelement, mittelst dessen Gott in ganz hervorragender Weise sein innerstes und eigenstes Wesen, sein Herz, kund thut, sein Herz in der alles überwindenden Macht seiner unendlichen Liebe, aber auch sein Herz in der furchtbaren Gewalt seines Zornes

gegen alles gottlose Wesen der Menschen und gegen das ganze Reich, in welchem das Geheimnis der Bosheit herrscht. Nach diesen beiden Seiten hin kündigt sich der heilige Geist als der Offenbarer Gottes durch seine Erscheinung in der Gestalt des Feuers an. Darauf deutet gleich im Anfang des Evangeliums die Weissagung des Täufers Johannes Matth. 3, 11: er wird euch mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufen. Das Feuer erscheint in dieser Weissagung sogar überwiegend als ein Element des göttlichen Gerichtsernstes, mit welchem der heilige Geist in die Welt einkehrt. Denn die ganze Predigt des Vorläufers an dieser Stelle ist Bußpredigt. Die Feuertaufe des heiligen Geistes geht über in das ewige Feuer (V. 12). Unter demselben Zeichen steht auch die erste Erfüllung der johanneischen Ankündigung, wie sie in der Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste geschehen ist. Nur daß hier die seligmachenden Kräfte des Geistes den Vorrang behalten, wenn die Freude an dem Herrn, von der die Herzen der Jünger voll sind, in hellen Flammen aufleuchtet und die kalten Gemüter der Tausende in Israel mit ihrer wohlthuenden, tief ins Innere dringenden Wärme ergreift und durchdringt, während aber doch andrerseits auch Petrus nicht unterläßt, mit der neugeschenkten Kraft der von Gott entflammten Zunge den kommenden großen und offenbarlichen Tag des Herrn mit seinen Schrecken anzukündigen und die ungeheure Verantwortung des an Christo begangenen Volksverbrechens auf das Haupt seiner Zuhörer zu laden.

B. Der Naturgeist Gottes in seinem Verhältnisse zu der Pflanzen- und Tierwelt.

Das Eingehen des Geistes Gottes in die Natur der Schöpfungselemente, wie wir es an den Urstoffen des Wassers, der Luft, des Feuers wahrnehmen, umschließt nicht den ganzen Kreis dieser Offenbarungswege Gottes. Außer dem, was wir aus der Geschichte Moses bereits in unsre Darstellung verflochten haben und was nicht sowohl dem Offenbarungsgebiete des heiligen Geistes als vielmehr dem des Schöpfers selbst angehört, begegnen uns auch andere Erscheinungen, welche leiblicher Art sind und doch dieser irdisch körperlichen Welt nicht zugerechnet werden können. Ein

Beispiel hievon ist das Manna (Exod. 16, 4. 35), das von Paulus (1. Kor. 10, 3) geradezu als geistliche Speise (πνευματικὸν βρῶμα) bezeichnet wird, wie denn auch der Herr schon (Joh. 6, 49) es als etwas Außerordentliches anführt, daß die Israeliten in der Wüste das Manna gegessen hätten und gleichwohl gestorben seien, womit er unstreitig zu verstehen geben will, daß dieses Himmelsbrot ihnen ein geistlich-leibliches Mittel zum ewigen Leben hätte sein können, nicht etwa eine bloße Anregung ihrer besseren Gesinnungen, ihres Gottvertrauens und ihres Gehorsams gegen Gott. Die wichtigste Parallele aber ist das heilige Abendmahl. Denn was in diesem Mahle mit Brot und Wein geschieht, wenn es durch die allmächtige That des allgegenwärtigen Heilandes zum Vehikel der Darreichung seines eigenen Leibes und Blutes gemacht wird, also zum begleitenden Zeichen, zur Hülle und zum Werkzeuge seiner persönlichen intimsten leiblichen und geistigen Selbstmitteilung: das ist genau dasselbe, wie das, was in der Taufe mit dem Wasser vor sich geht. Die beiden nährenden und stärkenden Elemente sind, wie alles andere, was sichtbar und greifbar vor uns liegt, in ihrer specifischen natürlichen Existenz, als alltägliche Speise und alltäglicher Trank, vom Naturgeiste Gottes zusammengehalten, getragen, mit natürlichen Kräften erfüllt. An dieses in ihnen voraus schon immer vorhandene und wirkende Lebensprincip knüpft der Geist Christi, also eben derselbe Geist, aber in seiner Eigenschaft als heiliger Geist an und erhöht die vorhandenen natürlichen Nähr- und Stärkungskräfte dieser leiblichen Gaben auf die Stufe himmlischer, die Seligkeit, nämlich die Wesensverbindung mit dem Leibe Jesu mit sich führender Kräfte. Das, was man in der Kirche mit dem Namen: sakramentlich ausdrücken wollte, die Erhebung von Naturstoffen und Naturprodukten in eine über dem irdischen Weltzusammenhang liegende Qualität, kommt hier zu seiner vollkommensten und höchsten Ausprägung. Der Ausdruck ist ja bekanntlich vom Abendmahl genommen, oder genauer gesagt: in dieser Lehre entstanden. Er kommt aber erst zu seinem ganzen Rechte, wenn er auf den ganzen Kreis ähnlicher heiliger Vorgänge, wie wir dieselben im vorhergehenden herausgehoben und ausgelegt haben, sich ausdehnen läßt. Wir könnten daher den ganzen jetzt abgeschlossenen Teil unsrer Darstellung in die Worte fassen: das

elementare Naturleben in der Beleuchtung des Sakramentes. Und es würde sich vielleicht nachweisen lassen, daß dieser Begriff mit seinen letzten Wurzeln bis in den Anfang der Menschengeschichte zurückreicht. Von großer Bedeutung wäre es nämlich, wenn auch der Lebensbaum im Paradiese in unsre Erörterung der sakramentartigen Naturwesen hereingezogen werden könnte. Schon die alte Kirche hat ihre Blicke in diesem Sinne dorthin gerichtet. Und wenn man von der Überzeugung beseelt ist, daß jede bloß symbolische Deutung der Urgeschichte ihr Recht erst besonders zu erweisen hat, die nächste Aufgabe des Bibeltheologen aber dahin geht, daß er dem buchstäblichen Sinne der heiligen Überlieferung so lange nachgehe, bis er von der Unmöglichkeit, denselben festzuhalten, durch Thatsachen überführt ist, so kann der Baum des Lebens als eine so außerordentliche Erscheinung im Reiche der lebenden, aber unbeseelten Kreatur, der himmlische Kräfte eingeschaffen sind, nicht übergangen werden. Und das um so weniger, da auch die Apokalypse wieder ein vegetatives Leben von geistlich heilvoller Art, die Bäume des oberen Paradieses (Offenb. 2, 7; 22, 2; vgl. Hes. 47, 12) in dem Rahmen der ewigen Herrlichkeit zu schauen giebt. Da indessen auch hier die Fußstapfen sich verlieren, welche zu einem tieferen Einblick in diese Geheimnisse leiten könnten, so wird die gläubige Wissenschaft ohne auf ihre Rechte damit zu verzichten, zugeben, daß sie doch zu positiven Aussprüchen nicht Boden genug unter den Füßen habe.

Das animale Leben.

Von den Theophanien in der Form der Naturelemente und der untersten Region des individualisierten Lebens schreitet die Offenbarung des heiligen Geistes weiter zu der Stufe der beseelten Geschöpfe. Und zwar ist es hier Christus selbst, auf dessen Person sie sich bezieht. Da Jesus am Jordan sich zur Taufe bei Johannes meldet, thut sich der Himmel über ihm auf, und der heilige Geist kommt in Gestalt einer Taube auf Jesum herab und bleibt auf ihm. So erzählen Matth. 3, 16; Mark. 1, 10; Luk. 3, 21 f. und Joh. 1, 32—34 übereinstimmend. Lukas verstärkt seinen Bericht noch durch den Beisatz: „in leiblicher Gestalt“ (σωματικῷ εἴδει). Verschieden sind die Evangelisten darin, daß Markus und Matthäus von Jesu selbst

aussagen: er habe den Himmel offen gesehen. Der erstere geht am tiefsten ein: er sah die Himmel sich spalten (εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανούς), der letztere hält sich mehr indirekt: es wurden ihm die Himmel geöffnet ((ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρανοί), während Lukas, ohne geradeaus auf Jesum Bezug zu nehmen, einfach sagt: als das ganze Volk getauft wurde und Jesus getauft war und betete, sei der Himmel (τὸν οὐρανόν) geöffnet worden. Ferner sagen Matthäus und Markus im Zusammenhang mit dem ersten Umstande: Jesus habe den Geist auf sich herabkommen sehen, was Lukas wiederum nicht ausdrücklich bezeugt. Die Erwähnung der ganzen Taufgemeinde bei ihm sieht auch aus, als sollte damit gesagt werden, es sei alles vor den Augen der großen Menge geschehen. Johannes hat dagegen allein die Nachricht, daß der Täufer alles gesehen und daß er sogar eine dahin gehende Verheißung Gottes zuvor gehabt habe. Daß, wenn überhaupt jemand dem wunderbaren Ereignisse als Augenzeuge beiwohnte, Jesus selbst hinter den Zeugen nicht zurückstand, wird ohne weiteres vorauszusetzen sein. Die Absicht der Evangelisten geht aber augenscheinlich dahin, festzustellen, daß das Ganze keine Vision, sondern eine wahrhaftige, leibliche Begebenheit gewesen sei, daß in einer sonst niemals, auch im Alten Testamente bei Mose und Elia nicht, erhörten Weise die himmlische Oberwelt sich gegen die untere, irdische aufgeschlossen und Gott selbst d. h. sein Offenbarungsgeist in der sichtbarsten, dabei auch einfachsten Gestalt sich der Menschheit nahe gethan habe, um in der Person des Menschen- und Gottessohnes die schlechthinige Wesensgemeinschaft Gottes mit den Menschen öffentlich, urkundlich darzustellen und erneut zu vollziehen. Öffentlich, sagen wir. Denn ob nun die anwesenden Scharen der israelitischen Täuflinge wirklich die Taube schweben und auf Jesum sich niederlassen, ob sie den Himmel sich öffnen sahen oder nicht, — die Bewegung des Täufers über dem, was er sah und hörte, konnte dem Volke keinenfalls verborgen bleiben. Wie groß oder klein auch die Menge desselben jetzt gewesen sein mochte, — daß eine nicht geringe Anzahl von Zeugen bei der Taufe Jesu anwesend war, wird ja nicht bezweifelt, — irgendwelches Aufsehen muß das Ganze gemacht haben. Jesus kam nicht, um in der Stille und heimlich sich zu dem Werke Gottes, das hier vor sich ging, zu bekennen, sondern um durch

sein Herantreten inmitten des Buße thuenden Volkes dem Ganzen einen göttlichen Stempel aufzudrücken. Er wollte bei seiner Taufe von der Menge gesehen sein; denn es war der erste Schritt, mit welchem er die Sünde Israels und der Welt, wenn auch für jetzt noch ohne dafür angesehen zu werden, auf sich nahm. Johannes seinerseits kannte ihn von Person für jetzt noch nicht, obwohl er ihn schon gepredigt hatte. Die persönliche Bekanntschaft mit Jesu knüpfte sich an den Augenblick, wo er den heiligen Geist auf Jesum herabfahren sah. Das Wunderzeichen, an welchem er nach besonderer göttlicher Anweisung den Messias erkennen sollte, gehörte zum Großartigsten und Ungewöhnlichsten, was je im Alten Testamente vorgekommen war, übertraf es sogar in einer Art. Nun denke man sich die Empfindung des Täufers, als er eines Tages bei einem der Männer, welche nacheinander zu ihm ins Wasser stiegen, plötzlich jenes Zeichen wie einen Blitz vom heitern Himmel aufleuchten sah, als das Firmament vor seinen Augen sich öffnete und eine Taubengestalt von oben herabschwebte, um sich auf das Haupt Jesu niederzulassen und hier in feierlicher Ruhe zu verweilen. Und man nehme dazu die Stimme von oben her, durch welche dieselbe als die verheißene ausdrücklich bezeugt wurde. Denn daß die Synoptiker Jesum, der vierte Evangelist aber den Täufer als denjenigen nennen, welchem dies Sehen und Hören zu teil wurde, kann ja nur darauf hinauskommen, daß sie beiden zugleich geschah, sintemal es für den Täufer eine unbedingte Notwendigkeit war, auf solchem Wege zur Erkenntnis Jesu zu gelangen, während es andrerseits, wie gesagt, undenkbar ist, daß Jesus nichts davon wahrgenommen hätte. Ist nun dem also, so würde schon eine unerklärliche Zurückhaltung auf seiten des Täufers dazu gehört haben, wenn er diesen erhabensten Augenblick seines Prophetenlebens gänzlich vor dem Volke hätte verbergen wollen und können, und nicht mindestens der Ausdruck einer freudigen Erschütterung seiner Seele zum Vorschein gekommen wäre. Sodann aber stände auch eine solche Auffassung im offenen Widerspruch mit dem Texte selbst. Denn wenn Johannes sagt: er habe die Erscheinung gesehen und er *habe* das Zeugnis abgelegt, daß Jesus Gottes Sohn sei (Joh. 1, 34), so ist doch natürlich, daß er dies Zeugnis sofort abgelegt hat, nachdem er die Erscheinung gehabt hatte. Was hätte ihn abhalten sollen, die

herrliche Thatsache, zu deren Verkündigung er überhaupt gesandt war, gerade in diesem Augenblick ihrer feierlichen Offenbarung und gerade denjenigen zu verkündigen, die sich soeben dazu hergegeben hatten, sich zum Eingang ins Reich Gottes tüchtig machen zu lassen? Somit erhält der Beisatz bei Lukas, daß Jesus gekommen sei, während das Volk getauft wurde, seine gewichtige Bedeutung im ganzen Zusammenhang. Jesus war jetzt bereits dem Volke Israel als sein vom Himmel gekommener Erlöser vorgestellt, und diese Vorstellung knüpfte sich unmittelbar an die himmlische Legitimation seiner Messiaswürde in der Taufe. Nur in dieser Verbindung konnte Johannes seine Predigt von Christo unter dem Volke fortsetzen. — Was die Volkshaufen bei diesem Anlasse wahrgenommen oder nicht wahrgenommen haben, thut nichts zur Sache. Das Natürlichste ist, im Hinblick auf die Erzählung von der Bekehrung des Apostels Paulus (Apg. 9, 7 und 26, 13 f.) sowie von der himmlischen Stimme, die nach Joh. 12, 28—30 mit Jesu gesprochen hat, anzunehmen, daß unbestimmte Eindrücke von etwas Außerordentlichem, Unerklärlichem auch durch die Reihen der Täuflinge hindurchgingen. Eindrücke, welche die nicht selbst Beteiligten und die Fernerstehenden empfangen, sind notwendig unbestimmt, verschiedenartig, vieldeutig und können daher auch in mancherlei Veränderungen weiter getragen werden. Aber ohne alle Berührung konnte es bei keinem der Anwesenden abgehen.

Treten wir nun der Erscheinung selbst näher, so gehen die Exegeten auseinander in der Erklärung der Worte: *καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν*. Manche nämlich deuten das *ὡσεί* auf die Art der Bewegung und denken sich, daß die sanft und ruhig schwebende Weise einer Taube den Vergleichungspunkt abgeben solle. Das würde denn so viel sagen, daß eine wirkliche Gestalt nicht gesehen worden sei; nur der Eindruck von etwas, das sich bewegt, eine Empfindung, wie wenn etwas langsam und sachte von oben herab käme, solle damit geschildert werden. Nun ist die Vorstellung von einem unbestimmbaren Etwas, das sich in unsrer Nähe befindet, wie wir bereits erinnert haben, unsrer Erfahrung, jedenfalls unserm Denk- und Vorstellungsvermögen nicht fremd. Aber wer kann glauben, daß in der einfachen, lebenswahren Sprache der Schrift ein solches Mittelding zwischen Sein und Nichtsein eine Stätte finden könnte? Wie käme der Berichterstatter gerade auf

den Taubenflug, um die Vorstellung von einer doch in Wirklichkeit nicht wahrnehmbaren Bewegung eines Geisteswesens hervorzurufen, das aus der Welt der Unsichtbarkeit in die der Sichtbarkeit sich herausgiebt? Die Textesworte lassen aber auch eine solche mehr als schattenhafte Vorstellung nicht zu. Denn σωματικῷ εἴδει, in leiblicher Gestalt, kann nimmermehr auf die bloße Bewegung an sich bezogen werden. Der Sinn geht auf eine körperliche, ihrem Bilde nach jedenfalls greifbare Gestalt. Dem heiligen Geiste wird zugeschrieben, daß er die Körperform und Bewegungsweise einer Taube angenommen, und mittelst dieser auf die Erde sich herabgelassen, — wir werden mit Schleiermacher richtig fortfahren: im Verschwinden sich mit Jesu wesentlich vereinigt habe. Nur daß, wenn ein Gegenstand nicht sichtbar ist — wie das Schleiermacher voraussetzt — auch nicht klar ist, wie er es machen soll, um zu verschwinden.

Es bleibt die Möglichkeit, zu erörtern, daß das von Jesu sowohl als von Johannes Geschaute eine bloße Vision war. Das wäre also ein Vorgang, welcher genau so, wie der Bericht lautet, stattgefunden hätte, aber nicht vor den leiblichen Sinnen, sondern allein vor dem höheren Anschauungsvermögen, dem Sinne, der das Überirdische wahrnimmt, der in das Jenseits hineinsieht. Ein solcher Vorgang ist für andere als die Beteiligten nicht vorhanden. Für die auserwählten Empfänger aber ist er mit einer Gewißheit in betreff des Thatsächlichen verbunden, welche an Klarheit und Stärke der sinnlichen Wahrnehmung gleichkommt oder vielmehr sie noch überragt. Die obere Welt, welche dem Johannes und Jesu aufgeschlossen wurde, ist nach der Schrift der Himmel, d. h. die ursprüngliche Offenbarungsstätte Gottes und Wohnstätte der Engel, so wie sie an sich selber ist und wie sie von den Menschen geschaut wird, wenn sie in die Seligkeit eingehen. Die Taube ist eine wirkliche Taube, nur nicht eine solche mit Fleisch und Blut und Gefieder, sondern mit einer höheren Leiblichkeit ausgestattet; sie ist ein im vollen Sinne des Wortes lebendes Wesen, dem Tiere, das auf Erden diesen Namen trägt, in der Bildung seines Leibes vollkommen ähnlich, aber in der substantiellen Beschaffenheit dieses Leibes so hoch über dem irdischen Geschöpfe erhaben, als der Leib des auferstandenen Heilandes erhaben ist über den Leib, der am Kreuze hing und im Grabe ruhte. So ist denn auch das

Sprechen Gottes vom Himmel ein wirkliches Sprechen von oben herab, mit dem Sohne und über den Sohn, ist auch ganz ebenso aufzufassen wie dort, wo es heißt: Mose redete, und Gott antwortete ihm laut, — eine Sprache, die möglicherweise auch von andern mit leiblichen Ohren gehört werden konnte, wie sie Joh. 12 gehört wurde. Denn undenkbar ist es nicht, es ist nur sehr unwahrscheinlich, daß das Phänomen der Taube eine rein innerliche Anschauung gewesen wäre, die Stimme vom Himmel aber eine wirkliche, oben herab tönende Stimme. Die Auseinanderlegung des ganzen Hergangs in zwei getrennt nebeneinander hergehende Wunder, das innerliche Schauwunder und das äußerliche Hörwunder, nimmt sich aber doch gar zu gekünstelt aus. Niemand würde begreifen, warum es gerade so eingerichtet wurde und nicht einheitlich. — Nach den gewöhnlichen Begriffen von Vision sind dagegen das alles nur Bilder, an sich selbst so wesenlos, wie eine Traumgestalt. Aber ihre Bedeutung sei nichtsdestoweniger ganz real. Sie seien eine wirkliche Veranstaltung Gottes, der sich dieser Figuren bediene, um seinen Erwählten eine besondere Glaubensstärkung zu teil werden zu lassen. Sonst aber wären diese Erscheinungen ganz auf dieselbe Stufe zu stellen mit der Himmelsleiter Jakobs oder wie Josephs und Pharaos Träume, mit dem Gesicht Ezechiels vom Felde voller Totengebeine und ihrer Belebung durch den Windwirbel und dergleichen. Das könnte nicht der Sache unwürdig heißen. Das Widersprechende bei dieser ganzen Gedankenreihe wäre nur wieder, daß der offene Himmel und die Taubengestalt ein bei hellem Tage gesehenes Traumbild sein soll, während doch jetzt eben eine wirkliche Vereinigung des Geistes Gottes mit dem Geiste oder genauer: der Person Jesu stattfand. Denn wenn auch das nur ein sinnbildliches und kein thatsächliches Nahen Gottes zu seinem Sohne war, so hat die ganze Geschichte keinen Inhalt mehr. Es muß eine für Jesu ganzes Leben entscheidende Erhöhung seiner Gemeinschaft mit dem Vater hier eingetreten sein, ein Sichherablassen Gottes zu Jesu, nicht eine Erhöhung seines Gottesbewußtseins oder wie man es nennen will. — Ein weiteres Hindernis dieser Betrachtungsweise ist die Stimme vom Himmel. Oder soll auch diese nur eine von Gott im Innern der beiden heiligen Männer erregte, ungewöhnlich lebhafte Überzeugung gewesen sein, welche von ihm, von Gott

selbst, in das Gewand eines Zurufs von oben gekleidet wurde? So viel wenigstens müßte dann übrig gelassen werden, daß es wirklich Gottes und nicht des Herzens eigener Wunsch und Wille war. Gleichwohl wäre dem Ereignis seine ganze hohe Bedeutung genommen. Thatsachen sind es auch bei Jesu selbst, was ihm die volle Klarheit über seine Sendung von oben und seine Herkunft von oben versiegeln mußte. Von bloßen Reflexionen und Phantasien hat auch er nicht leben können. Ist aber ein Teil der Geschichte für wirklich zu nehmen, so ist nicht einzusehen, was hindern soll, alles andre damit in Übereinstimmung zu bringen und dabei zu bleiben, daß dort am Jordan etwas geschehen sei, was seine volle himmlisch-leibliche Wesenhaftigkeit hatte und zu dessen Wahrnehmung an sich ebenso wenig eine Veränderung des Seh- und Hörvermögens erfordert wurde, als bei den Jüngern, da sie den auferstandenen Heiland sahen. —

Noch ist auf das Bedenken zu antworten, das von Schleiermacher mit vielen Auslegern gegen die ganze Geschichte erhoben worden ist, daß nämlich nicht abzusehen sei, wozu eine solche Vereinigung des Geistes Gottes mit Christo in einem einzelnen Ereignisse habe dienen sollen, wenn doch Christus schon von Geburt her den heiligen Geist in sich hatte. Diese Einwendung übersieht aber gänzlich, daß die Gemeinschaft mit Gott als eine Lebensgemeinschaft nicht nur der beständigen Unterhaltung durch die schöpferische Einwirkung Gottes bedarf,[1]) sondern auch ihre Höhe- und Tiefpunkte haben muß, und daß dieses Lebensgesetz auf die Menschheit Christi seine uneingeschränkte Anwendung findet, wie sich das in seiner Geschichte ja hinreichend nachweisen läßt. Nimmt man, was ja keinem Anstande unterliegen kann, an, daß das Bewußtsein der Gottessohnschaft und der Messianität durch einen bestimmten Entwicklungsgang des Leibes und der Seele sich zu seiner Vollkommenheit herausbilden mußte, so muß auch dieser Gang so gedacht werden, daß das Eingehen Gottes in die Menschheit Christi zum Zwecke dieser Vollendung seine Stadien hatte, in welchen Jesus unter Glaubensstärkungen wunderbarer Art seine

[1]) Die sonst seltene Einsicht in die Notwendigkeit dieser fortdauernden Geistesmitteilung an Jesum ist doch dem sonst ganz der rationalistischen Anschauung zugeneigten Verfasser des sehr gründlichen Artikels über Inspiration in Ersch & Gruber, II. 5, Bd. 19 nicht entgangen.

Laufbahn zurücklegte, um schließlich an dem Gipfel der Verklärung anzulangen, auf welchem er selbst der Spender des heiligen Geistes an die Welt werden konnte.

Die Wahrheit aber, welche wir in betreff des heiligen Geistes aus dieser ganzen Erörterung empfangen, ist, daß die Taufe am Jordan, wie sie die Evangelisten erzählen, eine grundlegende heilsgeschichtliche Thatsache ist, deren eigentümlicher Wert für die Lehre vom heiligen Geiste darin besteht, daß derselbe die Gestalt einer Taube angenommen und in dieser sich leiblich dargestellt hat. Ob diese Gestalt eine bloß vorübergehende gewesen sei oder ob es zu der Mannigfaltigkeit und Universalität der Offenbarung Gottes in der Natur und durch die Natur gehöre, daß solche Theophanien in der jenseitigen Welt eine bleibende Form im Leben des Geistes ausmachen, darüber läßt sich in sicherer Weise nichts Schriftgemäßes aufstellen. Ebenso wenig darüber, welcher eigentümliche Schöpfungsgedanke Gottes gerade dieser Art seines Eingehens in die Kreatur zu Grunde liegen möge. Daß die Reinheit, die Unschuld, der Friede als zu den höchsten Vollkommenheiten des Geistes Gottes gehörig und andrerseits als der Seelen höchstes Gut und als die Bedingung der Gemeinschaft mit Gott darin zum Ausdruck kommen sollte, ist von selbst ersichtlich. Ebenso daß in der Taube Noahs, als der Botschafterin des neuen Lebens und dem einzigen Tiere, das nach der Sintflut die Wiederherstellung der Schöpfung anzeigt, ein Vorbild gegeben ist, das in der Erscheinung des heiligen Geistes als Taube seine tiefbedeutsame Erfüllung erhalten hat. — Ganz verlassen von biblischen Anhaltspunkten für das weitere Nachdenken in der angegebenen Richtung sind wir indessen nicht. Die Taubengestalt ist zwar die einzige aus der Tierwelt, welche der heilige Geist zu seiner Offenbarung in der Erlösungsgeschichte angenommen hat. Sie ist aber auch wieder wie die Theophanien der vorangegangenen Art von ähnlichen Wundern und Zeichen Gottes aus ihrem Naturbereiche umgeben. Voran steht in diesem Teile das Lamm, als Offenbarungsform des Sohnes. Als solche kann es zwar noch nicht genannt werden, wenn wir bloß die jesajanische Weissagung Kap. 53, 7 in Betracht ziehen. Denn hier ist es die bloße Ähnlichkeit zwischen dem geduldigsten und leidenswilligsten Tiere als schuldlosem Schlachtopfer und dem Knechte Jehovahs in

der martervollen Stunde seiner Selbstaufopferung für die Sünde Israels. Auch der Täufer Johannes, wenn er Joh. 1, V. 29 und 36 auf Jesum als das von Jesaja geweissagte Lamm Gottes hindeutet, legt in dieses Prädikat wohl nichts hinein, was über eine bloße Vergleichung hinausginge. Anders dort, wo dem Apostel des Herrn der Blick eröffnet wird in die jenseitigen Welten und in die zukünftigen Aeonen. Da schaut er Kap. 5, 6 mitten im Himmel stehend ein Lamm mit den Zeichen des Erwürgtseins. Sein Platz ist unmittelbar vor dem Stuhle Gottes. Auf der andern Seite ist es umgeben von den Ältesten der oberen Gemeinde und den Repräsentanten des gesamten animalischen sowohl als auch menschlich-leiblichen Lebens Kap. 4, 7, rätselhaften Gestalten, die aber nur dann als bloße Sinnbilder gelten können, wenn man überhaupt alles, was in der Apokalypse von leiblichen Formen über die Grenzen des Irdischen hinausgeht, für bloße phantastische Einkleidung achtet. Schon diese Umgebung nötigt zu der Annahme, daß die Lammesgestalt hier nicht bloßes Gleichnis des leidenden und sterbenden Heilandes, sondern eine wirkliche Darstellungsform seiner gottmenschlichen Person, wie sie im Himmel geschaut wird, sein soll. Ganz unmöglich wird die bloß symbolische Deutung durch die sogleich (V. 8—14) folgende Schilderung der dem Lamme von seiten des ganzen Universums dargebrachten Anbetung, einer Scene von ganz außerordentlicher Erhabenheit, Schönheit und durchdringender Macht der Heiligung. In der That, so kann von demjenigen, der gleich anfangs in der feuerflammenden Kolossalgestalt des Herrschers und Meisters der Welt, mit der Donnerstimme des brandenden Meeres und mit einem erschreckenden Lichtglanze seines Angesichtes vor den erwählten Jünger tritt — so kann von ihm nicht gesprochen werden, wenn nicht in eben der Gestalt, die er jetzt angenommen hat, seine Erlösersnatur ihren konzentriertesten und vollendetsten Ausdruck gewinnt. Ist diese „Anbetung des Lammes" an sich eine himmlische Wahrheit, eine Thatsache der Ewigkeiten, so muß auch die Lammesgestalt, der sie gilt, eine gleiche Thatsache sein — ob wir sie nun begreifen und fassen können oder nicht. Denn daß sie über all sein Denken und Vermögen gehe, bestreitet kein besonnener Christ. Der Name geht auch so konsequent durch die ganze Reihe der Visionen hindurch und kommt wiederholt (Kap. 6, 16; 7, 10.

14. 17; Kap. 14, 1; 15, 3; 17, 14; 19, 7. 9; 21, 9. 23. 27) zu so intensiver wie extensiver Anerkennung, daß diese Theophanie des Sohnes den gegründetsten Anspruch auf das glaubensvolle Trachten nach ihrem Verständnis und ehrfurchtsvollem Festhalten an ihrer Wesenhaftigkeit machen kann. Daß auch hier die mechanische Ausbeutung einer biblischen Idee nicht in der Linie der pneumatischen Bibellehre gelegen ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Wenn diese äußerliche Verfolgung des Gedankens das Richtige wäre, so hätte das Geheimnis der Ewigkeit aufgehört. Was man mit mechanischem Raisonnieren klarstellen kann, ist kein Geheimnis mehr, am wenigsten ein göttliches. Übrigens giebt schon das Wiederhervortreten des persönlichen „Jesus" Kap. 22, 16 desfalls einen genügenden Wink. Daß die Offenbarungsgestalt Christi und die des heiligen Geistes unter denselben Gesichtspunkt zu stellen seien, wird keiner Begründung mehr bedürfen. Wem übrigens auch unter der Voraussetzung des vollwichtigen Wahrheitsgehaltes der biblischen Darstellung und Sprache die vorgelegten Beweise nicht genügen, der möge uns die Frage beantworten: wenn Christus nicht persönlich eins ist mit dieser Lammesgestalt, wo ist er dann während dieser herrlichsten von allen Scenen seiner Anbetung im Reiche der Vollendung? Und fürs zweite: wenn das, was hier angebetet wird, nichts weiter ist als ein Bild, wie steht es dann mit der Bilderanbetung?

C. Der Naturgeist Gottes in seinem Verhältnisse zum menschlichen Leibesleben.

Mit der Annahme der lebendigen und beseelten aber vernunftlosen Kreatur vollzieht sich der Übergang zu dem schöpferischen Eintreten des Geistes Gottes in die *Menschheit* und zwar zunächst *nach ihrer leiblichen Seite*. Die Gottesmacht, welche dem Geschöpf auf seinen niedrigsten Stufen, der des stofflichen und derjenigen des tierischen Wesens, durch ihre Gegenwart in ihm das allgemeine Leben und Dasein verleihen kann, ist demselben, wie wir sahen, auch noch mit wunderbaren Einwirkungen nahe getreten, und hat es dadurch zur Stätte und zum Mittel ihrer Herrlichkeit in außerordentlicher, übernatürlicher Weise gemacht. Nun erhebt sie sich vollends auf den *Gipfel ihrer leib-*

schaffenden Kraft, indem sie das menschliche Leibesleben auf dieselbe Art in den Kreis ihrer höheren Offenbarung zieht. Sie thut dies, wie es der Stellung des menschlichen Leibes auf der Höhe der ganzen sichtbaren Kreatur entspricht, nicht in der Form rein äußerlicher, körperlicher Bildungen der Kraft oder der Schönheit, sondern so, daß die übernatürlichen Eigenschaften, welche der Leib an den Tag legt, sich als die sichtbare Wurzel oder Quelle eines höheren Seelen- und Geisteslebens darstellen, um dessen Erschaffung es dem Geiste Gottes in erster Linie zu thun war. Denn der menschliche Leib ist von Hause aus nicht Selbstzweck, wie der tierische, sondern er ist gemacht als Geburtsstätte und Organ eines Lebens, das unmittelbar aus Gott und mit Gott wesensverwandt ist. Auch hier aber ist das göttliche Thun ein stufenmäßiges. Die wunderbaren Kräfte, welche dem für solche Geistesthaten zu bildenden Seelenorgane mitgeteilt werden, können entweder überwiegend an dem körperlichen Teile des Menschen zur Entfaltung gelangen, oder an dem seelischen und geistigen Wesen vor allem zum Durchbruch kommen, oder sie können nach beiden Seiten hin ihren geheimnisvollen, überweltlichen Inhalt zur Verwirklichung bringen, dann also abweichend von der Regel und Ordnung des göttlichen Schaffens, durch welches allenthalben und allezeit nur einseitige Gebilde, sei es leiblicher, sei es geistiger Art, in die Welt eintreten. Die Einzigkeit einer solchen leiblichen Kreatur bringt es denn auch mit sich, daß die Wege ihrer Erschaffung von denjenigen aller anderen ihrer Gattung vom Anfang bis zum Ende abgesondert sind. Die Schrift zeigt uns die erwähnten drei Arten wunderbarer Leibesschöpfung zuerst an des Erlösers und Weltheilandes alttestamentlichem Vorbilde, an Simson, hernach an dem Vorläufer Jesu und letzten Propheten des Alten Bundes, Johannes, zuletzt an dem Herrn selbst.

Die Stellung, die wir Simson hier anweisen, ist in jeder Hinsicht gerechtfertigt. Bei keinem alttestamentlichen Helden ist das personbildende Eingreifen des Geistes Gottes in die Zeugung und Geburt so nachdrücklich bezeugt, wie bei dem Helden von Zora. Die Geburt Isaaks gehört nicht hieher, weil sie nicht die Bestimmung hatte, einen Mann rettender Thaten in das Leben Israels einzuführen, sondern nur das erwählte Geschlecht gläubiger

Stammväter des Alten Bundes fortzupflanzen. Auch die Samuels nicht. Denn er ist nicht im Mutterleibe von Gott ausgesondert, sondern von der dankbaren Mutter aus freiem Willen dargebracht. Man muß bis zum Täufer Johannes hinaufsteigen, um eine Parallele zu finden für den hohen Wert, welchen der Geist Gottes auf den gottgefälligen Stand des elterlichen Hauses legt, wenn er eines seiner ausgezeichneten Werkzeuge hervorbringen will. Die Geburt des israelitischen Nationalhelden wird der Mutter fast mit denselben Umständen und denselben Worten angekündigt, wie die Geburt Jesu der Davidischen Königstochter. Das Prädikat „Verlobter Gottes vom Mutterleibe an" hat er mit dem Täufer gemein. Denn es heißt zwar nicht, daß er noch *im* Mutterleibe mit dem Geiste Gottes werde erfüllt werden. Aber er ist doch in diesem Stadium schon ein ausgesprochenes Augenmerk der bewahrenden und lebenschaffenden Gnade, — *der* Gnade nämlich, die das leibliche Leben zur Stätte göttlicher Wunderthaten macht. Dazu nehme man, daß das Kommen des Kindes nicht bloß wie bei dem Täufer, ja auch bei Jesu selbst, durch einen Erzengel (Gabriel), sondern durch den „Engel des Herrn" angesagt wird, der seinen eigenen Namen *nicht* nennt, sondern ihn unter dem gleichen Ausdruck verbirgt, mit welchem Jesaja 9, 5 den verheißenen Heiland weissagt פֶּלֶא (פֶּלֶא), der Wunderbare (Richter 13, 2. 6. 18. 20). Was endlich das Nasiräat in seiner Erscheinung und Ausführung anlangt, so ist das vom Schermesser unberührt bleibende Haupthaar in sonstigen Fällen ein einfaches Gelübdezeichen, wie es auch bei Samuel war (I, 1, 11), bei welchem dies von der Mutter selbst also bestimmt wurde. Eine Gnade besonderer Art knüpft sich nicht daran, wie denn auch das Mosaische Gesetz (Num. 6, 2 ff.) nichts derart erwähnt. Aber bei Simson ist es Bedingung und wirkliches Vehikel der leiblich-seelischen Ausrüstung, welche dem Erwählten Gottes zu teil werden soll, und ist in seiner physischen Bedeutung so stark fundamentiert, daß sogar schon die Mutter das Nasiräat über sich nehmen muß, was in der Schrift ebenfalls ohne Beispiel ist. Über diese geheimnisvolle Eigenschaft des Haupthaares ist Simson sich auch vollständig klar. Er versichert Delila, daß, wenn er sich bescheren lasse, die Eigenschaft des Gottverlobten samt der wunderbaren Stärke von ihm weichen würde.

Es ist in unserm Zusammenhang von größtem Belang, daß die von allen Geistesoffenbarungen des Alten Testamentes so scheinbar weit abweichende Erwählung Simsons in dieser ihrer Besonderheit bestimmt festgehalten werde. Alles zielt hier von Anfang bis zu Ende auf ein Naturphänomen. Simson wird zur „Erlösung" Israels berufen. Aber die Erlösung ist lediglich eine menschliche und irdische; es ist eine politische Machtfrage und obendrein eine solche, die nach moderner Anschauungsweise in das Kapitel des Faustrechts gehört. Ihr Hintergrund ist ja freilich der, daß die Erkenntnis und der Dienst Jehovahs in Israel nicht erhalten werden kann, wenn die Philistermacht nicht den Stoß ins Herz erhält. Aber dies Brechen der Fremdherrschaft vollzieht sich nur mittelst einzelner gewaltiger Handstreiche, mittelst solcher Heldenstücke, welche einen nachhaltigen Schrecken vor der in Israel waltenden verborgenen Gewalt unter den Philistern verbreiten. Von anderweitigen Leistungen Simsons als Schophet erfährt man nichts, obwohl ihm eine Richterzeit von zwanzig Jahren nachgerechnet wird. — Das Nasiräatszeichen hat etwas von einem sakramentalen Gnadenmittel an sich. Aber diese Gnade hat mit Gesetz, Gewissen und Gottesdienst nichts zu schaffen. Sie nimmt eine rein leiblich-seelische Richtung. — Daß Simson den Herrn als Helfer in der Not auch persönlich kennt und verehrt, geht aus seinem Flehen um Wasser und Bewahrung vor der Feinde Hand (Kap. 15, 18 f.) hervor. Das ist das ganze Licht, das auf sein eigenes Glaubensverhältnis zu Gott fällt.

Trotz alledem ist nun Simson ein erwähltes Rüstzeug Jehovahs. Es ist der Geist des Herrn, der ihn, den unter Gottes besonderem Segen (Kap. 13, 24) zur Jugendkraft herangewachsenen Helden im Lager Dan zwischen Zora und Esthaol hin und her treibt (V. 25), d. h. mit ruheloſem Thatendrang erfüllt, in welchem er Gelegenheit sucht, seine Kraft zu erproben. Es ist derselbe Geist, der über ihn gerät, da ihm auf seinem Wege nach Timnath zur Hochzeit ein junger Löwe begegnet, den er wie ein Böcklein zerreißt (Kap. 14, 6), und der ihn tüchtig macht, in Askalon 30 Philister zu erschlagen, damit er ihnen ihre Feierkleider abnehme, die er infolge einer Wette zu liefern schuldig war (ib. V. 19). Mit dem gleichen Ausdruck wird weiter erzählt, daß er, als ihn die Einwohner von Juda unter seiner Einwilligung

mit Stricken gebunden hatten, um ihn den Philistern auszuliefern, die Stricke wie Bindfaden zerreißt, die das Feuer versengt hat (Kap. 15, 14). Unter diesem Prädikat, daß er vom Geiste Gottes zu seinen ungestümen, kriegerisch-wilden Thaten ausgerüstet und angeregt wurde, steht sein ganzes Leben und Treiben, auch die Ausbrüche unverhohlenen persönlichen Rachedurstes mit eingeschlossen, die freilich nur in dem Sinne persönlich waren, daß er sich allenthalben als Mauer seines Volkes und Sturmbock wider dessen Feinde, als den „Godegisil" über die Philister ansah, dem alles erlaubt war, was zu ihrer Demütigung diente, wenn es auch bloß aufs Schadenstiften und Schabernack anthun hinauslief.

Aber mit dem allem ist nun auch der Beweis geliefert, daß es eine Offenbarungsstufe des Geistes Gottes innerhalb der Menschheit giebt, auf welcher die höheren Regungen der Menschennatur, die intellektuellen, die sittlichen und die ausgesprochen göttlichen Triebe in ihrer Erhabenheit über das seelische Wesen ganz zurücktreten, um die niederen Kräfte desto mehr sich steigern und zu einer übermenschlichen Entfaltung kommen zu lassen. Nicht daß das Göttliche von dem Menschlichen überwunden, der Geist von der Natur geknechtet werde. Vielmehr ist ja eben diese Riesenkraft der Natur hier eine direkte Frucht von dem außerordentlichen Sichbezeugen des Geistes Gottes an einem solchen Menschen. Man darf sich durch den Blick auf das Bessere den Blick auf das Geringere nicht trüben lassen. Die Werke, durch welche Simson sich in seinem Berufe als Volksheiland (Nehem. 9, 27) hervorthut, mögen immerhin einen solchen Eindruck machen, daß man in allen ähnlichen Fällen von einer dämonischen Macht reden würde, die hier gewaltet habe. Aber dieses Nationalheldenleben ist durch die unmittelbare göttliche Veranstaltung mit einem so mächtigen Unterbau des göttlichen Willens versehen, daß man ein solches Prädikat als schlechthin schriftwidrig verwerfen muß. Der Geist Gottes tritt hier im vollsten Umfang des Wortes als der Gott der Geister alles Fleisches auf (Num. 16, 22). Das Fleisch, welches nachher in Christo zur höchsten Vollendung seines Durchdrungenseins vom Geiste sich erhebt, wird hier gezeigt auf der untersten Stufe, in der niedersten Form seiner Fähigkeit, zur Verherrlichung Gottes und zur Ausführung seiner alles umfassenden, unendlich vielgestal-

tigen Heilsgedanken zu dienen. Das titanenartige Kraftgefühl und der von Gott erregte Drang, es geltend zu machen, bildet die Grenze der menschlichen Geistbegabung nach unten zu. Der lebenschaffende Gottesgeist läßt seine Strahlen durch alle Räume der sinnlichen Atmosphäre des Menschen durchbrechen, damit ein vollgültiger Beweis dafür vorliege, daß auch diese Teile der Welt von seiner Herrlichkeit durchdrungen seien. Und er giebt zugleich in dieser Geschichte ein eminentes Beispiel davon, neben welcher Macht des ungeheiligten Fleisches die Gegenwart des Geistes Gottes doch immer noch eine Wahrheit sein könne. Wie der Zusammenstoß des Geistes Gottes mit dieser Fleischesmacht dem Menschen dann endlich zum Gericht und Verderben wird, wenn Glaube und Zucht der Sitte nicht damit verbunden ist, und wie andrerseits bei wirklich vorhandenen, wenn gleich nur sporadisch vorhandenen Geistestrieben auch aus diesem Untergang noch eine innere Auferstehung möglich sei, das wird uns am Schlusse der Geschichte Simsons zu bedenken gegeben.

Hoch über alle bisherigen Beispiele wunderbarer Umwandlung seines allgemeinen Wirkens als Lebensgrund der sichtbaren Kreatur erhebt sich nunmehr der Geist Gottes mit der in der ganzen Schöpfungsgeschichte einzig dastehenden Erschaffung *des Leibes Jesu* im mütterlichen Schoße der gebenedeiten Jungfrau. Nicht durch Hervorbringung eines bisher unbekannten Geschöpfes, wie die Taube am Jordan es ist, sondern durch die Berührung eines *bereits vorhandenen geschöpflichen Daseins* und die *Befruchtung desselben mit himmlischen Lebenskräften*, also *auf dem Wege der Zeugung*, wird dieses größte Wunderwerk göttlicher Allmacht und Weisheit dem Reiche Gottes einverleibt. Der Hergang ist — anders als bei allen bisher vorgeführten Erscheinungsformen, bei welchen eine Zeugung nirgends in Frage kommt — wieder ganz derselbe, wie im Anfang bei der Erschaffung der irdischen Welt. Wie der Geist Gottes dort über dem Wasser schwebend dasselbe durchdringt und mit seinem lebendigen Odem erfüllt, und wie er dadurch es möglich macht, daß aus dem unterschiedslosen Stoffe die einzelnen Gebilde der Kreatur auftauchen und sich stufenweise übereinander erheben: so durchdringt und erfüllt er jetzt den Keim eines Menschenlebens mit seiner Kraft, Reinheit und Vollkommenheit, durchbricht mittelst dieser

Einwirkung auf das im Mutterleibe keimartig schlummernde Leben den Zusammenhang mit der ganzen Kette des bisherigen Gezeugt- und Geborenwerdens, und wird selbst der Erzeuger einer Leibesfrucht, welche von dem sündenerfüllten Fleische nur die Masse und die Form, das Lebenselement aber von Gott selbst unmittelbar und persönlich empfängt. „Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das, was in dir geboren ist, Gottes Sohn heißen." So lautet die Engelsbotschaft an Maria (Luk. 1, 35). Inhaltlich dieselbe Verkündigung, durch dasselbe Organ, nur hier im Traum, dort im Wachen, wird dem Verlobten der Maria zu teil (Matth. 1, 18 ff.) und infolge davon enthält er sich auch jeder ehelichen Gemeinschaft mit seiner Verlobten, bis ihr erstes Kind das Licht der Welt erblickt hat.

Die Geburtsgeschichte Jesu, zunächst dieses unmittelbare persönliche Eingreifen des Geistes Gottes in die Naturgeschichte der Menschheit, ist ein Stein des Anstoßes für die sogenannte freie Denkweise in der Theologie sowohl als in der Philosophie geworden, wie kaum etwas anderes in der Welt. Wir werden nicht irren, wenn wir glauben, daß die Scheu vor diesem einzigartigen Wunder aller Zeiten viel dazu beigetragen hat, die Anfänge der synoptischen Berichte über das Leben Jesu ihrer Echtheit halber in Anspruch zu nehmen. Sieht man nämlich von den dogmatischen Einwendungen ab, so stellt sich beim Überblick über die litterarische Streitfrage, deren Verfolgung im einzelnen unsere Sache nicht sein kann, als Gesamtergebnis heraus, daß nach einem mehr als hundertjährigen Gegeneinanderabwägen der Gründe für und wider auch ein ganz vorurteilsfrei urteilendes Bibelerklären keinen genügenden Anlaß findet, die Unechtheit dieser ersten Kapitel der Synoptiker zu behaupten. Und als vorurteilsfrei im modernen Sinne wird man wohl ohne weiteres alle diejenigen betrachten dürfen, welche der Meinung sind, daß man an die Gottmenschheit Jesu glauben könne, ohne seine übernatürliche Erzeugung vorauszusetzen. So z. B. Meyer zu Matth. 1.

Was nun aber den wissenschaftlichen Wert eben dieses Standpunktes für sich anlangt, so gründet er sich vorzugsweise auf die unanfechtbare Thatsache, daß in den neutestamentlichen Schriften nicht nur keine weitere Bestätigung der Empfängnis vom heiligen

Geiste zu entdecken ist, sondern daß auch manche Stellen das Gegenteil auszusagen oder vorauszusetzen scheinen. Dahin rechnen wir nicht, daß Maria (Luk. 2, 41 ff.) ihren verloren scheinenden zwölfjährigen Sohn in ganz Jerusalem eher sucht als im Tempel. Das konnte einer bekümmerten Mutter gar wohl begegnen, fast um so mehr, je höher er in ihren Augen stand.[1]) Denn in diesem unermeßlichen Menschengewühl das einzige Kind, und ein solches Kind, nach dreitägiger vergeblicher Nachfrage unter den Mitreisenden, noch in Jerusalem selbst suchen zu müssen, das ist doch eine Lage, welche das besonnenste und glaubenstärkste Mutterherz außer sich bringen konnte. Auch das scheint uns nicht von Belang, daß sie mit ihren anderen Söhnen Jesum aus dem Strom einer Thätigkeit herauszuretten suchte, in welchem sie für seine seelische Gesundheit bange hatte (Mark. 3, 21. 32). Es war das eine im höchsten Grade gerechtfertigte Besorgnis für ein weibliches Gemüt, das die Tragweite des Erzeugungswunders unmöglich überall ermessen und ohnehin den Schwankungen des Glaubens, denen Christus selber nicht entging, nicht fremd bleiben konnte. — Um das Glaubensproblem der Davidstochter in seiner ganzen Größe zu begreifen, ist es aber nötig, das Geschichtliche noch eingehender zu erwägen, als es von den Exegeten, vielleicht mitunter aus wohlbegreiflicher Scheu vor Verirrung ins Unzarte und Unziemliche, zu geschehen pflegt. Der oftmals kaum begreifliche Mangel an realer, erfahrungsmäßiger Psychologie, der in der Kritik des Lebens Jesu von Anfang bis ans Ende sich bemerklich macht, legt uns die Pflicht auf, die mehrfach noch gelassenen Lücken eingehender Geschichtsbetrachtung aufzudecken und womöglich zu verzäunen. — Wir versetzen uns vor allem in den Seelenzustand, in die Gemütsverfassung, wie in die Reflexionen, durch welche die erwählte Jungfrau hindurchzugehen hatte. Das Bewußtsein der thatsächlich geschehenen Empfängnis hängt im gewöhnlichen Leben anfangs ganz nur an dem Bewußtsein von dem thatsächlich geschehenen geschlechtlichen Verkehre, vielleicht auch an ganz bestimmten Empfindungen, welche im entscheidenden Falle mit diesem Verkehre verbunden waren. Es erhält sich im letztern

[1]) S. die eingehenden und treffenden Ausführungen bei Bernh. Weiß Leben Jesu 1882. Bd. I, S. 215 ff.

Falle und erzeugt sich in den übrigen durch das Auftreten von leiblichen Erscheinungen mannigfacher, nicht wohl zu übersehender Beschaffenheit, so daß die Wirklichkeit der Empfängnis, wenn auch in den ersten Zeiten ein Dunkel darüber lag, zeitig genug zu einer vollständigen, immer erneuerten Gewißheit wird. Wo Anhaltspunkte der ersten Gattung fehlen, da fehlt der naturgemäße Anfangspunkt für alles, und damit überhaupt die reale Unterlage der ganzen Erinnerung. Das *πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;* ist vom größten Gewicht nicht nur für den Augenblick der Engelsbotschaft, in welchem eben nur die Bereitschaft der reinen Seele für die Aufnahme einer der edeln Natur so widerstrebenden Weissagung und Berufung sich in ihrem vollen Lichte zeigen mußte, wenn überhaupt das Wunder an ihr sollte geschehen können. Es ist auch von durchschlagender Bedeutung für das Festhalten an einer Thatsache, von der Maria selbst keinen Beweis in den Händen hatte. Der letztere Teil der Probe war der schwerere. Angesichts der hohen himmlischen Erscheinung, unterstützt durch die überwältigende Erfahrung von der Herablassung Gottes in Wort und That, konnte Maria ihre ganze äußere Lage, die auf nichts weniger als auf eine solche Erhöhung über die ganze Menschheit zu passen schien, vergessen und sich ganz der Gnadenwirkung des Geistes an ihrem Herzen hingeben. Aber das waren Augenblicke, denen ein außerordentlich ernüchternder, tief beugender und ängstigender Fortgang der Sache folgte. Denn solche unerhörte Auszeichnungen eines Kindes Gottes geschehen erfahrungsgemäß nie anders als so, daß das Schwergewicht einer Glaubensversuchung sich daran anhängt, in welcher aus der Tiefe der Natur die peinvollsten Zweifel an der Wirklichkeit des Gesehenen und Gehörten, an der objektiven Möglichkeit einer solchen Verheißung und an der subjektiven Fähigkeit für dieselbe, an der persönlichen Würdigkeit ꝛc. aufsteigen. Bei Maria kamen dazu die peinlichen Verletzungen ihres weiblichen Zartgefühls wie ihrer nationalbürgerlichen Ehre und ihrer kindlichen Unterthänigkeit unter die Gebote Gottes, — Störungen der inneren Ruhe, die bei der rücksichtsvollsten Begegnung von seiten Josephs nicht zu vermeiden waren, weil sie in der Sache selbst lagen, von denen wir aber auch nicht wissen, ob sie nicht auf diesem oder jenem Wege auch von außer her wie ein vergifteter Pfeil ihr ins Herz drangen.

Denn daß schmachvolle Urteile je und je über sie ergangen sind, wird ja in der Geschichte ausdrücklich berichtet. Wie in solchen Zeitläuften der gottergebene Wille noch über die Anfechtungen Herr werden muß, davon wird wohl kein Bibelleser unsrer Zeit eine hinreichende Probe gekostet haben. Keinem der Erwählten Gottes, die ähnlicher übernatürlicher Gnadenerweisungen teilhaftig geworden sind, ist eine Glaubensübung gleicher oder größerer Stärke auferlegt worden. Auch Abraham nicht. Denn er erhielt seine Verheißung zugleich mit Sarah, erhielt sie zu wiederholten Malen und unter bedeutenden Zeichen, was ihn aber nicht davor bewahrt hat, daß er die Erfüllung seines Wunsches auf selbsterwählten Wegen suchte, noch davor, daß er nach 25 Jahren, dicht vor dem Eintritt der Empfängnis Isaaks, durch das äußerlich Widersinnige der göttlichen Zusage noch zum Lachen gereizt wurde. Nur das Opfer Abrahams auf Morijah läßt sich mit den Erlebnissen Marias nach dieser Seite hin vergleichen. Was der Jungfrau zu Hilfe kam, war, soweit die evangelischen Berichte reichen, hauptsächlich auch der Gruß Elisabeths, und nach erfolgter Geburt des Heilandes die Anbetung der Hirten und die Nachricht von den Engelserscheinungen zu Bethlehem, sowie der Besuch der arabischen Sternkundigen und zuletzt das Zeugnis Simons und Hannas, lauter Ereignisse, die sich in der Vorgeschichte und den Kindheitstagen Jesu zusammendrängen, in der Wirklichkeit aber doch weit genug auseinander lagen, um den inneren Kämpfen der Jungfrau noch Raum zu lassen.

Der Unglaube der Brüder (Joh. 7, 5) fällt nicht so schwer ins Gewicht, als man öfters meint. Denn wie sie von der göttlichen Abkunft des Erstgeborenen hätten unterrichtet sein sollen, kann man sich nicht denken. Eltern pflegen doch nicht mit ihren Kindern über die Geheimnisse der Ehe zu sprechen. Dieses Geheimnis aber in tiefster Stille zu bewahren, mußte denselben als heilige Pflicht erscheinen. Die Rücksichten einfacher Schamhaftigkeit und elterlicher Klugheit, welche in der ersten Kindheit Jesu zum Schweigen über das außerordentliche Erlebnis nötigten, fielen in den späteren Jahren niemals weg; sie nahmen an Bedeutung eher noch zu. Bei solchen Seelen aber, die mit ihrem ganzen Denken in Gott versenkt waren, gebot die Ehrfurcht vor Gott und die heilige Scheu vor Entweihung des Alleredelsten,

was ein Mensch sein nennen kann, eine unbedingte Zurückhaltung vor jedermann, wie auch Paulus seine intimsten Erfahrungen göttlicher Gnade und Herablassung nur in notgedrungenen, abgebrochenen Andeutungen vor andern hat kund werden lassen. Nimmt man dazu noch die überaus zartfühlende, jungfräulich-sittsame und zugleich tief nach innen gekehrte Natur der Mutter Jesu, so wird man sich über nichts weniger verwundern als darüber, daß die Geschichte der Empfängnis des Heilandes während der ganzen Lebenszeit Christi und seiner Mutter der Welt verborgen geblieben ist. Wie das Geheimnis dann zuletzt im engeren Kreise der Jüngerschaft laut geworden, dafür mangelt jeder Anhaltspunkt.

Weit bedeutender kann erscheinen, daß weder Paulus noch irgend ein andrer Apostel die Zeugung durch den heiligen Geist erwähnt, wenn man nämlich dem Ausdruck Röm. 1, 4: „aus dem Samen Davids geboren nach dem Fleisch, und kräftig erwiesen als der Sohn Gottes nach dem Geist" eine für dieselbe gültige Beweiskraft zuzugestehen Anstand nimmt. Allein auch dieses argumentum ex silentio kann für uns nicht bestimmend sein. Wenn Paulus in seiner Heilspredigt seine Kenntnis von den verborgenen Anfängen des Reiches Gottes in Christo nicht öffentlich auf seine Fahne schrieb, so war dies nicht nur der Zucht des Geistes Gottes vollkommen gewiß, sondern es stimmt auch ganz zu dem entschlossenen Vorwärtsschauen des Apostels, der nach 2. Kor. 5, 16 selbst seine persönliche Bekanntschaft mit dem im Fleische wandelnden Christus keiner weiteren Beachtung für wert hielt, weil ihm die Gewißheit des Heiles, das aus Christi Tod und Auferstehung floß, über alles ging. Das Geheimnis der Auferstehung hat er mit desto größerem Eifer gepredigt. Dafür hatte er Beweise, mit denen er überall auftreten konnte, die er von den Dächern predigen durfte, und deren juristische Gültigkeit, wenn es zu einer amtlichen Untersuchung gekommen wäre, von keinem Richter hätte verworfen werden können. In der gleichen Lage befanden sich die übrigen heiligen Schriftsteller. Sie standen zu der Zeit, in welche ihre Briefe fallen, schon alle viel zu hoch. Der Herr der Herrlichkeit, wie selbst Jakobus ihn nennt, war ihnen schon viel zu sehr in das Licht der himmlischen Majestät gerückt, als daß sie sich in Mitteilungen und Erörterungen hätten einlassen mögen, bei welchen man kaum wußte, wie man sie anfassen sollte,

und die, bei dem gänzlichen Fehlen von Zeugen, auch ganz abgesehen von ihrer eigentümlichen Natur, zu einer öffentlichen Verhandlung sich gar nicht eigneten. Es kommt uns auch nicht unwahrscheinlich vor, daß der Ursprung des Lebens Christi lange Zeit überhaupt kein Gegenstand der Nachfrage war, da sein öffentliches Wandeln und Wirken schon vor der Auferstehung eine überreiche, alle Denk- und Einbildungskraft erregende und beherrschende Fülle von Stoff darbot bei den Feinden sowohl als bei den Freunden, und daß also die ersten Jüngergemeinden in harmloser Unbefangenheit ihn seiner Abstammung nach ganz noch als ihresgleichen ansahen, bis die wirkliche Thatsache allmählich zum Gemeingut wurde, wie man zu sagen pflegt: durchsickerte, und nun auch ebenso in die mündliche Überlieferung wie in die schriftlichen Aufzeichnungen überging. Sind letztere wirklich als unverdächtige Bestandteile des geschriebenen Evangeliums anzuerkennen, so wiegt ihr Zeugnis weit schwerer, als die Stellen, welche gegen den zum festen Dogma gewordenen Glauben der Kirche herbeigeschafft werden. Denn die letzteren führen über den Zweifel an der Geschichtlichkeit der Erzählung doch nicht hinaus; eine runde zuversichtliche Verneinung kann keine von ihnen begründen. Und da keine in ihrer Gegnerschaft unangreifbar ist, so reichen sie auch alle zusammen nicht hin, um die Frage zu entscheiden. Auf der andern Seite stehen aber ganz apodiktische Aussagen, bündig, einfach, unmißverständlich. Und der Streit zwischen hellem Licht und Nebelwolken kann niemals auf die Dauer zu Gunsten der letzteren ausschlagen.

Es ist des weiteren nötig, die dogmatische oder theologisch-philosophische Seite der Frage näher zu beleuchten. Die Verneinung der Lehre von der übernatürlichen Empfängnis, mit andern Worten: die Herabsetzung derselben zu einem Mythus, welcher, wie man behauptet, die ideale Überweltlichkeit Christi, dem ungebildeten Verstande, weil er sie in anderm Gewande nicht hätte fassen können, nahe bringen sollte, hält sich dabei auf, darzuthun erstens: daß mit der wunderbaren Zeugung das Rätsel nicht gelöst werde, wie Christus aus dem Naturzusammenhange der sündlichen Fortpflanzung herausgenommen werden konnte. Fürs zweite macht sie geltend: was dort möglich gewesen, habe bei der Zeugung auf dem gewöhnlichen Wege nicht unmöglich sein können.

Wozu also, meint man, ein den Naturgesetzen geradezu hohnsprechendes Wunder herbeiziehen, wenn es doch nicht der einzige Weg war, auf welchem eine Erlöserspersönlichkeit zustande kommen konnte? Diesen Einwendungen hat Schleiermacher seiner Zeit dasjenige Gewicht zu verleihen gewußt, mit welchem sie in der ganzen Periode des Kampfes zwischen bibelgläubiger und philosophisch-kritischer Theologie während unsres Jahrhunderts aufgetreten sind. Wesentlich Neues hat keines der theologischen Systeme, welche wir in der Hauptsache als seine Epigonen zu betrachten haben, hinzugefügt. Wir werden daher unsrer Pflicht genügen, wenn wir uns auf die Abwägung seiner Argumente beschränken. Gegen eine besondere göttliche Thätigkeit bei der Entstehung der Person Christi sagt er (Glaubenslehre II, § 97, S. 61): dieselbe müßte entweder eine zeitliche gewesen sein; das streite aber mit dem ersten Lehrsatz in betreff des Verhältnisses Gottes zur Welt, nach welchem Gott außer allem Mittel der Zeit sein müsse. Oder sie sei keine zeitliche. Dann sei sie keine besondere und unmittelbare gewesen, was mit der Übernatürlichkeit streiten würde. Schleiermacher macht dann hiezu geltend den Buchstaben der Geschlechtsregister, welche schlicht und ungekünstelt auf Joseph zurückgehen, das Stillschweigen des Evangelisten Johannes über diesen Punkt, die Art, wie er erzähle, daß Jesus von seinen Landsleuten nur als Josephs Sohn gekannt worden sei, wie denn Ähnliches auch in andern Evangelien sich finde. Durch die Annahme der buchstäblichen Geschichte von der übernatürlichen Erzeugung Christi komme, das giebt er zu, in unsern Glauben kein seinem wahren Wesen widerstreitendes Element, wie andrerseits derjenige schon wohl an Christum glauben könne, der Bedenken trage, auf jene Erzählung allein eine Lehre zu gründen. Was aber den dogmatischen Wert dieser Annahme betreffe, so sei nicht nur vor allem in den alten symbolischen Stellen so gut als nichts von einer dogmatischen Abzweckung zu merken, sondern auch ebenso in den neuen, welche die alten Sätze aufgenommen haben. Aus der natürlichen Zeugung könne die Person Christi ja unter keinen Umständen erklärt werden. Auch könne durch die reproduktive Kraft der Gattung kein Einzelwesen hervorgebracht werden, das über die Gattung hinausginge. Eine übernatürliche Erzeugung müsse in gewissem Sinne jeder annehmen, der Christo die Un-

sündlichkeit von Geburt und eine neue Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen zuschreibe. Aber wenn die natürliche Erzeugung Christum nicht habe hervorbringen können, so könne die teilweise Aufhebung derselben dazu auch nicht hinreichen. Der Mangel des väterlichen Anteils habe Christum nicht von dem Zusammenhange mit dem sündigen Geschlechte befreien und dadurch, daß ein Leben in der Jungfrau ohne Beiwohnung entstand, habe das Sein Gottes in ihr nicht begründet werden können. Die Konsequenz habe auch wirklich dahin geführt, daß man die sündige Beschaffenheit der Mutter selbst geleugnet habe. Wenn aber in der Mutter, so konnte auch im Vater die sündige Beschaffenheit so getilgt werden, daß nichts von derselben auf Jesum überging. Es bleibe also dabei, daß man die biblischen Erzählungen zwar annehmen könne, aber didaktische Terminologien lassen sich damit nicht bilden. Jedenfalls habe der Engel zu Maria nicht in dem bestimmteren neutestamentlichen Sinne reden können. Es sei auch nicht nachzuweisen, warum diese Wirkung dem heiligen Geiste besonders beigelegt werde. Und namentlich sei es eine Verirrung der Lehre, wenn etliche so weit gehen, Jesum den Sohn des heiligen Geistes zu nennen.

Wir können die Erörterung dieser Frage nicht fortsetzen, ohne der Objektivität und wirklichen Geistesfreiheit Ehre widerfahren zu lassen, mit welcher Schleiermacher dem Bibelglauben das Recht wahrt, bei dem buchstäblichen Sinne der synoptischen Christologie zu bleiben, wie er auch keinen Versuch macht, den betreffenden Stücken der Evangelien die Echtheit abzusprechen. Und es darf hiebei auch gelegentlich wohl erwähnt werden, daß selbst Kant[1]) und Fichte[2]) sich nicht veranlaßt gesehen haben, der Lehre von der Empfängnis durch den heiligen Geist mit entschiedener Verurteilung zu begegnen. Die großen ersten Träger der modernen Wissenschaft unterscheiden sich in diesem Punkte sehr zu ihrem Vorteil von dem theologischen Liberalismus der zweiten Hälfte unsres Jahrhunderts, der in dem Festhalten an den biblischen Berichten nur einen Beweis rohen Aberglaubens und wissenschaftlicher Unfähigkeit zu sehen pflegt

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Sämtliche Werke ed. Hartenstein Bd. II, 1. S 227.

[2]) Anweisung zum seligen Leben. Sämtliche Werke ed. J. H. Fichte Bd. V, S. 420.

und eben damit bezeugt, wie weit er von der ursprünglichen Höhe seines eigenen Entwicklungsganges herabgesunken ist.

Was aben nun die materielle Berechtigung der Schleiermacherschen Verneinungen anlangt, so erweist sie sich nach verschiedenen Seiten als ungenügend. Der spinozistische Begriff von Gott, wonach Gott außer jedem Mittel der Zeit bleiben müsse, hebt in der Konsequenz seiner Abstraktionen jede wirkliche Gemeinschaft Gottes mit der Welt und dem Menschen insonderheit auf. Er ist daher auch von der theologischen Wissenschaft längst wieder verlassen. — Die Einrede Schleiermachers macht aber für sich überhaupt auf das Zugeständnis Anspruch, daß sie das gleiche Interesse verfolge, wie die kirchlich gläubige Lehre. Das ist eine Selbsttäuschung. Wenn man annimmt, daß unter den allgemeinen natürlichen Bedingungen eine Persönlichkeit ins Leben treten konnte, welche die erforderlichen Kräfte besaß, um die ganze Menschheit aus dem Zusammenhange der sündenbefleckten Fortpflanzung los zu machen, so muß man zum wenigsten darauf eingehen, daß bei der Zeugung dieses Menschen auch der wirklich vorhandene und in Thätigkeit getretene männliche Anteil schon von der Herrschaft des sündlichen Wesens befreit, also in wunderbarer Weise geheiligt war. Andernfalls kann doch an die Entstehung eines substantiell heiligen Kindeslebens nicht gedacht werden. Läßt man nun diese Voraussetzung gelten, so erhält man eine Menschennatur Christi, die von der Menschennatur, wie sie nach dem päpstlichen Dekrete vom 8. Dez. 1854 der Jungfrau Maria zuzuschreiben wäre, sich in nichts unterscheidet. Denn das katholische Dogma von der immaculata conceptio geht in betreff der Gotteskraft, welche bei der Erzeugung der Maria wirksam war, nicht höher hinauf als bis zur Annahme einer wunderbaren Reinigung, welche dem elterlichen Geschlechtsverkehr zu teil wurde. Maria nach römisch-katholischer und Christus nach dieser protestantischen Theorie ständen also auf gleicher Stufe. Die Einzigkeit des Wesens Christi überhaupt wäre aufgegeben. Dazu eine Lösung der ganzen Frage unmöglich gemacht, weil die Wissenschaft sich hier in Untersuchungen verwickeln müßte, die ebenso sehr dem Zartgefühl als auch der Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnisse zuwiderlaufen würden, und für welche in der sonstigen Anthropologie auch gar keine Analogie aufzutreiben wäre. So würde schließlich nichts übrig bleiben als die Behauptung, daß

es dem Geiste Gottes möglich sein müsse, auch ein bereits gezeugtes Menschenleben, also ein solches, das die Stätte seiner Ausbildung im Mutterschoße bereits erreicht hat, mit Lebenskräften auszustatten, wie sie sonst noch nirgends beobachtet oder als vorhanden angenommen worden sind. Wobei man sich namentlich klar machen müßte, daß der Embryo nicht bloß den Anfang eines körperlichen, sondern auch eines damit untrennbar verbundenen Seelen- und Geisteslebens in sich befaßt. Will man nun an dieser Stelle Halt machen, so hat man genau dasselbe zugegeben, was man zugiebt, wenn man die Erzählung von der Erfüllung des Täufers im Mutterschoße mit dem heiligen Geiste als Thatsache gelten läßt. Dieses Zugeständnis gehört aber ebenfalls zu denjenigen, gegen welche die heutige Theologie sich am meisten ablehnend verhält.

Sind die bisher aufgezählten Positionen sämtlich verlassen, so muß der letzte Schritt unweigerlich gethan, es muß jede Art von außerordentlicher Einwirkung des heiligen Geistes auf die leiblich-geistige Entstehung des Heilandes geleugnet und darauf bestanden werden, daß Jesus gezeugt und geboren worden sei, wie jeder andere Mensch auch. Der Geist der ewigen Kraft und Gottheit darf dann zu ihm keinen andern Zugang gehabt haben, als zu den Menschen sonst, nämlich durch die Einwirkungen des gesprochenen oder geschriebenen Wortes, durch die erziehende Thätigkeit der Eltern und Lehrer, und durch die Einflüsse der Gesamtheit, denen auch er mehr oder weniger anheimgegeben war wie wir alle. Man hat zwar noch eine Hinterthür geöffnet, durch welche Christus als eine Art Wundermensch über alle sonstigen Wundermenschen eingeführt werden sollte. Man hat geredet von der befruchtenden Kraft des allgemeinen Lebensstromes der Menschheit, der in seinem nicht näher erklärbaren Auf- und Abwogen vorübergehend auch eine sonst nie gesehene Höhe erreichen könne. Da sei denn, hieß es weiter, nicht ausgeschlossen, daß diese Wellenbewegung auch einmal in eine einzelne Spitze sich zusammenfasse, welche alle andern Spitzen überrage. Aber mit der kühnsten Phantasie kommt man auf diesem Wege nicht weiter als zu einem Gradunterschiede zwischen Christus und andern Heroen der Welt. Von Einzigkeit ist auch hier keine Spur. Um nun aber auf die Versicherung Schleiermachers zu antworten, daß das Interesse, welches die beiden von ihm zugelassenen Richtungen verfolgen, ein und dasselbe

sei, so müssen wir diese Voraussetzung, wofern sie sich weiter erstrecken soll, als auf die Begründung der Einzigkeit Christi im allgemeinen, bestimmt ablehnen. Die Frage, welche bibelgläubigerseits aufgeworfen wird, ist nicht die: wie konnte es zugehen, daß die geistig-leibliche Zeugungskraft der menschlichen Gesamtheit ein einzelnes Glied hervorbrachte, das in einem so unverhältnismäßigen Abstande sich über alle andern seines Geschlechtes erhob? Sie lautet vielmehr so: was mußte geschehen, wenn der leiblich-geistige Zusammenhang der Sünde, welcher die ganze Menschheit beherrschte, durchbrochen und ein gänzlich neuer, ein dem bisherigen entgegengesetzter, an dessen Statt angeknüpft werden sollte? Der Nachdruck liegt hierbei, wie wir oben schon auseinandergesetzt haben, auf dem Worte: leiblich. Denn die Menschheit war Fleisch geworden, wie dies schon Gen. 6, 3 von ihr gesagt werden mußte. Und sie war das ihrer Gesamtheit nach im Laufe der Jahrhunderte noch mehr geworden, als sie es vor der Sintflut gewesen war. Der eigentliche Sitz der Sünde, der Punkt, wo dieselbe fest geworden war, wo sie ihre Wurzeln unerreichbar tief in das menschliche Personleben eingesenkt hatte, und wo jede Geistesbewegung in entgegengesetzter Richtung auf einen erfahrungsgemäß unüberwindlichen Widerstand stieß, war das durch die bewußte oder unbewußte Abkehr von Gott in steigendem Maße entgöttlichte Leibesleben. Und er ist das, wie unter anderm das Bekenntnis des Apostels Paulus Röm. 7 darlegt, heute noch. Die ganze Welt ebenso wie jedes einzelne Menschenleben bedarf infolgedessen, wie wir oben nachgewiesen haben, der Wiedergeburt im buchstäblichen Sinne des Wortes. Nur daß, wie sich von selber versteht, diese zweite Geburt nicht in der Weise der ersten sichtbar und äußerlich vor sich gehen konnte, sondern auf höherem Wege, durch höhere Mittel ins Werk gesetzt werden mußte. Wie denn auch davon keine Rede sein konnte, daß aus der Erde, wie sie jetzt ist, zum zweitenmal eine sichtbare Menschengestalt gebildet und dieser dann ein neuer Odem von Gott eingehaucht wurde. Denn so wie die Erde jetzt ist, liegt sie, als allenthalben von dem sündlichen Verderben der Menschheit berührt, mit unter dem Fluch der Sünde. Sondern der Geist, der selbst die Art des Fleisches mit in sich aufgenommen hatte, mußte von den Fleischesbanden losgemacht, es mußten ihm sozusagen die Hände gegen das Fleisch freigemacht

werden, um in Einheit mit dem neugeschaffenen Leibe gegen die noch vorhandene Fleischesmacht zu streiten und in wiederhergestelltem Bunde mit dem lebendigmachenden Geiste Gottes die Geschäfte des alten sündlichen Leibes auf geistigem Wege zu töten (Röm. 8, 13). Das konnte aber eben nicht durch geistige Einwirkung auf den Geist allein und nicht einmal in erster Linie zuwege gebracht werden, weil dem Geiste des fleischlich gesinnten Menschen alle und jede hinreichende Anknüpfung für eine solche Einwirkung auf ihn fehlte, weil jedes etwaige Entgegenkommen von seiner Seite, ja schon jedes Verlangen nach Hilfe, ein thatsächlich und erfahrungsgemäß kraft- und haltloser Versuch blieb und allezeit bleiben muß, so daß dieses Entgegenkommen schließlich über den Wert einer bloßen Scheinaktion gar nicht hinauskommt.

Die sogenannte bürgerliche Gerechtigkeit, die aus der übriggebliebenen Naturkraft entspringenden Tugenden, bleiben hierbei außer Betracht. Denn das ganze Interesse dreht sich hier um das Verhältnis zu Gott, nicht um das Verhältnis zu den Menschen, in welchem die justitia civilis ja wesentlich aufgeht.

Also nicht um eine geistige Erneuerung der Menschheit, in dem Sinne, wie man den Begriff geistig gewöhnlich versteht, sondern um eine *leibliche Erneuerung* hat es sich in erster Linie gehandelt, um eine *neue Kreatur*, um *neue Menschen* schlechthin, um ein *neues Herz*, nicht bloß *im sittlichen*, sondern auch *im physischen Sinne des Wortes*. Das haben wir oben S. 79 ff. in betreff des Einzellebens nachzuweisen gesucht. Jetzt wenden wir es auf die ganze Welt an. Die Welt mußte wiedergeboren werden, nur nicht aus vergänglichem, sondern *aus unvergänglichem Samen* (1. Petri 1, 23). Jede Geburt, sagten wir, nimmt aber ihren Anfang nicht vom Geiste, sondern vom Leibe, wie auch die Erschaffung Adams nicht vom Geiste, sondern vom Leibe aus geschah. *Diese Herstellung einer neuen, nicht sowohl geistig-leiblichen, als vielmehr leiblich-geistigen Menschheit, das und nichts andres ist die Erlösung durch Christum.* Sie ist keine bloße Reformation des Menschengeschlechtes im Kolossalstil, auf was es schließlich bei allen, dem Schleiermacherschen nachgebildeten, Erklärungsversuchen hinausläuft. Sie ist eine *Neuschöpfung im buchstäblichen Sinne des Wortes*, eine wirkliche Wieder-

geburt, nicht bloß eine mittelst kecker Metapher so titulierte Umwandlung der Ansichten, Gesinnungen, Interessen der Völker, wie sie durch Lehre und Unterricht, durch die hinreißende Beredsamkeit, durch die sittliche Überlegenheit einzelner Menschen, auch durch außerordentliche Erlebnisse niederbeugenden oder erfreuenden Inhalts bald da bald dort bewirkt werden kann. Sie ist eine zu gleicher Zeit und in einem und demselben Akte geschehene und fortdauernd geschehende Umwandlung der leiblichen Grundstoffe des Menschen und seiner geistigen Anlagen und Triebe. Sie ist buchstäblich, nicht bloß figürlich oder gleichsam, sondern wesentlich eine Wiederholung dessen, was Gen. 2, 7 ff. erzählt wird, nur mit dem Unterschiede, daß, was dort in der Sichtbarkeit als ein irgendwie sinnlich wahrnehmbares Werk Gottes vollbracht wurde, jetzt in der nicht sinnlich und vorerst auch überhaupt nicht leiblich wahrnehmbaren leiblich-geistigen Welt der geheimen Werkstatt Gottes auf Erden zustande kommt. Die Erlösung geht damit zurück bis auf die Schöpfung der Erde. Das Leben der irdischen Wesen brach hervor, als der Geist Gottes über den Wassern schwebend die ungestaltete, aber bildsame Masse bewegte, indem er die in ihr schlummernden Kräfte des Lebens erweckte, die nicht bloß leiblich, sondern auch seelisch waren, zugleich aber die Erde zubereitete, daß sie fähig wurde, den Stoff für den Menschenleib abzugeben und danach den Odem des lebendigen Gottes selbst in sich aufzunehmen. Der Unterschied beider Schöpfungen besteht darin, daß bei Adam der Stoff des Leibes aus der Erde, bei Christus aus dem schon vorhandenen Fleische Marias genommen ward. Der göttliche Lebensodem, der dem ersten Menschen eingehaucht wurde, ist bei Christus der heilige Geist, der durch sein „Überschatten" die Umwandlung des Keimes im Mutterschoße der Jungfrau bewirkt. Eben damit erweist er sich auch als Lebenskeim des Geistes, der in Christo als der Aufgang aus der Höhe erschienen ist. Von der so geschaffenen leiblich-geistigen Persönlichkeit, dem Urmenschen des Neuen Bundes, nimmt gleichfalls auf dem Wege leiblich-geistiger Zeugung das ihm ähnliche wiedergeborene Menschengeschlecht seinen Ausgang. Zur Erklärung dieser Werke Gottes in Christo reichen die Grundgedanken der Schleiermacherschen und aller modernen Theologie von ferne nicht

hin. Denn der Gedanke einer Wiedergeburt der Menschheit im vollen, wesenhaften Sinne des Wortes liegt diesen Systemen gänzlich fern, und der Blick auf das konstitutive leibliche Element im Begriffe der Erlösung ist ihr eben deshalb auch völlig fremd.

Von einer andern Seite tritt die Unvereinbarkeit der genannten theologischen Systeme mit der heiligen Schrift noch offener zu Tage. In Übereinstimmung mit dem herrschenden Begriff vom Fortschritte der Menschheit wird Christus von der modernen Gotteslehre als das inhaltlich und formell vollendetste Produkt der Geistesarbeit aller vorhergegangenen Jahrhunderte dargestellt. Es pflegt zur Feststellung dieses Begriffes der Nachweis geführt zu werden, wie, — von niedrigsten Kulturanfängen, heißt es gewöhnlich — ein Volk um das andre, soweit dieselben in die universale Geistesentwicklung miteingriffen, die verschiedenen Bestandteile, welche zur Erzeugung eines Idealmenschen erforderlich waren, sozusagen Stück für Stück gleichsam ausgedacht und bearbeitet wurden und so jedes seinen Beitrag zur Hervorbringung eines solchen Erzeugnisses lieferte, bis daß die Zeit erfüllt war, wo dasselbe das Tageslicht der Geschichte erblicken konnte. Christus ist also mit andern Worten der Gipfel des Fortschritts, jedenfalls im religiösen, aber auch im sittlichen Princip der Völker. Ob ein absolut unüberschreitbarer oder ein solcher im relativen Sinne, nämlich in Vergleich mit den vorhergegangenen Kulturgedanken, so daß er jetzt selbst wieder nur einen Kulturanfang repräsentierte, der jetzt erst recht überboten werden müßte, darüber gehen die Ansichten auseinander. Es kann keinem Widerspruche begegnen, daß auch die Schrift Jesum als den Erstling der menschlichen Kreatur, als die Krone seines Volkes und aller Heiden und als denjenigen feiert, dessen Kommen durch den ganzen Weltlauf vom Paradies und Sündenfall an bis auf die Tage des römischen Kaiserreiches vorausgesagt, voraus dargestellt, angebahnt und vorbereitet war, daß das Edelste, was in Adams Geschlechte je vom Geiste Gottes gepflanzt und gewachsen war, in ihm sich zusammenfand und zur vollkommenen Darstellung seiner gottmenschlichen Person dienen mußte. Daß er aber nur in diesem positiven Sinne der Völkergeschichte angehörte, ist ein großer Irrtum. Christus ist nach dem klaren Zeugnisse der heiligen Schrift als ein Licht in die Welt gekommen, das die Welt nicht begriff, sondern vielmehr haßte.

Er kam, um die Werke des Teufels zu zerstören. Diese Werke waren aber über die ganze Welt ausgedehnt. Der Teufel war der Fürst der Welt geworden und konnte sich dessen unterwinden, diese seine Universalgewalt an Jesum abzutreten, wenn er ihm nur Zeichen seiner Unterthänigkeit geben wollte. Die Welt lag und sie liegt heute noch im argen (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Die ganze Welt. 1. Joh. 5, 19; Gal. 1, 4. Eine Wiedergeburt der ganzen, im Teufel, als in ihrem Elemente, ruhenden Welt konnte also nicht mit ihrer Zustimmung unternommen werden — wo wird überhaupt ein Geschöpf mit seiner Zustimmung geboren? — sondern nur im Gegensatze gegen sie und die in ihr und über sie gebietende Macht. Die Schrift ist voll von Zeugnissen der unüberwindlichen Feindschaft gegen Gott, welche von Natur her in der einzelnen Seele, wie in der Menschheit und ihren Völkern zu Hause ist, sie ist voll von verwerfenden Urteilen über die Weisheit dieser Welt, welche Thorheit ist vor Gott, und jede gesunde Gotteserkenntnis ebenso wirksam hindert, wie sie der Unterwerfung der Menschen unter den Willen Gottes einen unzerstörbar scheinenden Damm entgegensetzt. Die Erscheinung Jesu ist also so weit entfernt, ein bloßes Produkt aus der reichen und mächtigen Kultur oder aus dem Allleben der Welt vorzustellen, daß sie vielmehr den schroffsten Gegensatz gegen dieselbe und zwar nach allen Seiten ihrer Existenz und Kraftäußerung bildet. Der ganze Gang der Menschheit bis auf Christum, abgesehen von der Offenbarung, d. h. also von dem persönlichen Eingreifen Gottes in denselben, ist ein verfehlter, von Grund aus falscher und verkehrter geworden. Er ist das nicht von Anfang gewesen, ist es nicht in all seinen einzelnen Erscheinungen, aber er ist es seiner letzten Tendenz nach und im ganzen und großen. Das Dichten und Trachten aller Nationen und aller Geschlechter ist abwärts gerichtet, auf den Besitz und Genuß irdischer Herrlichkeit, Macht und Freude. Keinerlei Ansatz zu einer wirklichen Erkenntnis dieser Irrwege, keine allseitige, principielle Umkehr, auch keine Aussicht auf die Möglichkeit einer solchen. Das ganze Welt- und Völkerleben daher ist dem schließlichen Untergang preisgegeben, eine rollende Kugel auf schiefer, nicht mehr zu ebnender Bahn. Davon ist die ganze Völkergeschichte außerhalb des Offenbarungsgebietes der überwältigende Beweis. In diesen Gang der Welt-

entwicklung ist Christus hineingestellt. Soll es hier noch eine Rettung geben, so muß die ganze Welt umgekehrt werden, nicht geistig und sittlich allein, sondern auch und vor allem leiblich — denn hier im Fleische der Nationen saß ja der Wurm des ungeheuren Verderbens. Was mußte aber das für ein Mann sein, der nicht nur Wind und Wellen mit der bloßen Rede seines Mundes zum Schweigen brachte, sondern der den Strom des ganzen leiblich-geistigen Weltlebens aufhalten und zurückdämmen, und in ein neues Bette der gerade entgegengesetzten Richtung hinüberleiten sollte, aus der Gottentfremdung in die Gottesliebe, der es aus dem unaufhaltsamen Versinken und Abstürzen in das Eitle und Nichtige wieder aufheben und vorwärts führen sollte zum Leben von ewigem Gehalt! der für alle Zukunft die Geistesaristokratie der Bildung brechen mußte, um das Erkennen der Unmündigen auf den Thron der Weisheit zu setzen! der die Herrschaft der Massen an der verborgenen Macht einer kleinen Herde zum Scheitern bringen sollte! der berufen war, den Glauben des Menschen an sich selbst und an sein eignes Werk zu vernichten, der dem angeborenen Stolze nichts übrig lassen durfte, als das „Werturteil", das Gott über ihn aussprach, ein Urteil, das bußfertige Huren und Zöllner über die Helden der volksbeliebten Frömmigkeit und Tugend erhöhte! Man ist diese Paradoxien des Evangeliums zu sehr gewöhnt, sie sind zu sehr in die tägliche religiöse Sprache übergegangen, um ihren großen geschichtlichen Sinn immer recht gegenwärtig halten zu können. Man bedenkt so wenig, daß das Weltwidrige, Unerhörte und Unerträgliche, was sie an sich für das Menschengeschlecht haben, auch heute noch ganz ebenso einsam und hoch aufgerichtet dasteht, wie in der Zeit, wo der Erlöser selbst auf Erden wandelte. Sonst würden die Wortführer der modernen Kultur nicht den Anspruch machen, den Geist Christi am besten erfaßt zu haben, während sie doch eben jene Grundanschauungen für das wahrhaftige Licht der Welt preisen, die er selbst und seine Apostel als Betrug des Satans und Fleischeshinterlist aufzudecken bemüht waren. Wie kann aber aus einer Welt, die im Argen liegt, ein Mensch nach dem natürlichen Gesetze der Zeugung hervorgehen, der der persönliche Urquell der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Gottesgemeinschaft für sie werden soll?

Die heilige Schrift nennt Jesum den zweiten Adam

(1. Kor. 15, 47; vgl. 2. Kor. 5, 17), den Stammvater eines neuen Geschlechtes, das seinem Grundwesen nach nicht mehr bloßes Fleisch, sondern Geist, d. h. geisterfülltes, vom Geiste Gottes durchdrungenes und regiertes Fleisch ist. Daß das leibliche Element hierbei grundwesentlich ist, und mit dem geistigen durchaus auf einer Höhe steht, geht aus den Worten Christi an Nikodemus, nach welchen anders als durch Wasser und Geist niemand in das Reich Gottes eingehen kann, unwidersprechlich hervor. Es ist also auch nur folgerichtig, zu sagen, daß die Neugeburt der Welt vom Leibe Christi ausgehe. Der Leib Christi ist es, auf welchen in der ganzen Verkündigung des Heils das erste Gewicht gelegt wird. Die leibliche Einwohnung des Vaters in ihm (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Kol. 2, 9), seine leibliche Geburt, sein leiblicher Tod, seine leibliche Auferstehung, sein leiblicher Umgang mit den Jüngern in den vierzig Tagen nachher — sie hatten ihn gehört, gesehen, mit ihren Augen geschaut, mit ihren Händen betastet (1. Joh. 1, 1) — seine leibliche Himmelfahrt, seine leibliche Gestalt im Himmel, die Stephanus sogleich wieder erkannte, wie auch Paulus zu verschiedenen Malen sich von seiner leiblichen Gegenwart in der unsichtbaren Welt überzeugte und Johannes bei seiner Vision alsbald den fleischgewordenen Gottessohn unter der majestätischen Hülle seiner Verklärung herausfand, seine leibliche Wiederkehr endlich am jüngsten Tage (Matth. 24, 27. 30. 37; 25, 31; 26, 64; Apg. 1, 11 und so oft) —: das sind die Angelpunkte, um welche das Evangelium mit seinen Gnaden- wie mit seinen Gerichtsoffenbarungen sich beständig dreht. Von dem Auferstehungsleibe Christi fließt auch allein die Quelle der universalen Welterneuerung. Was von dem Leiden und Sterben des Herrn nur als eine Durchbrechung der irdischen Hülle seine schaffende Kraft an den Tag legen konnte, das strahlt nunmehr ungehindert und allseitig in die Schöpfung aus, nicht in die Menschenwelt allein, auch in die jenseitige Geisterwelt. Denn wie er vor allen ist und alles in ihm besteht, so wird auch im Himmel und auf Erden alles mit einem Male durch ihn versöhnt und zur ursprünglichen Einheit und Herrlichkeit wiedergebracht. Mit dem Leibe seines Fleisches, mit dem Blut an seinem Kreuz, nicht bloß mit dem Geiste seines Gehorsams und seiner Liebe hat er durch seinen Tod den Tod der

Welt überwunden. Die Wirkungen dieses Todessieges kommen nicht der Menschheit allein zu gute. Sie greifen hinein auch in die höhere Geisterwelt, in die Gemeinde der vollendeten Gerechten, deren Seligkeit am letzten Ziele noch nicht angelangt ist, solange der Fürst dieser Welt nicht zu Ende gerichtet ist (Offenb. Joh. 6, 10) und in die Engelwelt, auf welcher die Trauer um die verlorenen Glieder der Menschheit ebensosehr, wie die Last des Gerichtsvollzugs mit ihrer ganzen Schwere liegt (Luk. 15, 7. 10 und Kol. 1, 15 ff.). In jene Sphären der Heiligen und Seligen Gottes ergießen sich jetzt die Strahlen des Wortes, das im Anfang bei Gott und selbst Gott war, unverhüllt und unvermittelt. In die Menschheit werden sie hinausgetragen durch die Diener des Wortes, wo und wie sie immer dazu berufen werden mittelst des Wortes. Die Predigt von dem neuen Leibe, in welchem der Gekreuzigte aus dem Grabe hervorgegangen, und nichts andres, ist der Quellpunkt und die Macht des gesamten apostolischen Zeugnisses. Daß sie den, der am Kreuze gestorben, vierzig Tage lang wieder lebend gesehen, und von der Neuheit seines Daseins ebensosehr als von der Identität der Person auf jede Weise sich einfache menschliche Gewißheit verschafft hatten, das ist der „Standpunkt", auf welchem sie stehen, die Blicke Auge in Auge, das sind die „Anschauungen", die sie hatten und von denen sie aller Welt zu sagen das höchste Verlangen trugen. Höher gingen ihre Gedanken im Wesen nicht. Es lag alles in dem Einen. Der Geist versteht sich überall von selbst. Für seine Anerkennung als Quelle unsrer Seligkeit brauchte man damals wie heute nicht zu sorgen. Was von jeher schwer gehalten, und schon in der apostolischen Zeit den Kampf mit der Irrlehre (damals der doketischen), in den Gemeinden des Apostels Johannes entzündet hat und heute noch in derselben Weise überall entzündet, das ist der Glaube an die grundlegende Bedeutung des leiblichen Daseins Christi als des eingebornen Gottessohnes und das tiefere Verständnis dieser Bedeutung. Es bedarf also keiner Untersuchung der Frage: wie ohne die wirkliche leibhaftige Menschwerdung Gottes in Christo Jesu das Leiden Christi den Wert haben konnte, ein Sühnopfer für die ganze Welt zu werden, eine Frage, die auch nur unter der Voraussetzung einer übernatürlichen Geburt gelöst werden kann. Wir können uns hier darauf beschränken, sie

in Erinnerung zu bringen. Die vorgenannten Erwägungen sind stark genug, um die Wahrheit von der Fleischwerdung Gottes in Christo, nicht in dem verwirrenden, uneigentlichen Sinne, wie dieser Begriff zuweilen von der modernen Theologie mißbraucht wird, sondern im einfach geschichtlichen Sinne der Synoptiker in ihrer Unantastbarkeit darzulegen.[1])

[1]) Wir haben uns bei den obigen Erörterungen in den Grenzen der Schrift selber gehalten. Es wird gerechtfertigt sein, auch noch einen Blick in die Geschichte der Kirche zu werfen, um uns von dem Grund oder Ungrund unsrer Auffassung eine möglichst gesicherte Überzeugung zu verschaffen. Es ist nämlich gewiß nicht ohne Belang, daß nicht nur in der Schrift selber, wie das zu bemerken ist, die Person des Joseph auffallend gegen die der Maria zurücktritt, bald sogar ganz aus dem Gesichtskreise verschwindet, während Maria an mehreren Hauptpunkten der Geschichte bis zum Pfingstfeste in der Nähe Jesu, beziehungsweise inmitten der Jünger erscheint: sondern daß auch, von den Kindheitsgeschichten abgesehen, des Zimmermanns von Nazareth kaum mit mehr als nur flüchtiger Nennung des Namens gedacht wird (Luk. 4, 22; Joh. 6, 42). Von Zacharias wird, außer der so lebendigen Zeichnung seiner Gestalt bei der Engelsbotschaft (Luk. 1) ein ausführlicher, erhabener Lobgesang mitgeteilt, in welchem er seine Freude über die Geburt des Johannes laut werden läßt. Von Joseph, dem „Vater" des Weltheilandes, vernimmt man auch bei solchen Vorkommnissen, welche mit der übernatürlichen Zeugung in keiner notwendigen Beziehung zu stehen brauchten, wie die Scene mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel, keine Silbe. — Man wird nicht in Abrede ziehen, daß zu dem prachtvollen Bilde im 12. Kap. der Apokalypse die Geburtsgeschichte Jesu den Hintergrund abgiebt. Das mit der Sonne bekleidete, sterngekrönte, den Mond unter die Füße tretende Weib ist zwar schwerlich geradezu auf Maria zu deuten. Es ist vielmehr ein Gleichnis für die Kirche, als aus deren Schoße Christus immer von neuem geboren wird. Aber es findet sich in der Schrift keine Gestalt, welche für dieses Gemälde sozusagen das Modell abgeben konnte, als eben die Mutter Jesu mit ihrem Kinde. Sie ist hier der großartige Typus der Reichsgottesgeschichte. Ohne ein solches Modell ist die herrliche Vision nach dem Maße der Schrift nicht denkbar. Denn die heilige Prophetie schöpft ihre Bilder nicht aus der bloßen Einbildungskraft und malt sie nicht in die Luft, sondern sie ruht auf der Geschichte der Gottesoffenbarungen und stellt sie in die Beleuchtung dessen, was im Laufe des Reiches Gottes eine unvergängliche Bedeutung hat. „Von dem Meinen wird er es nehmen," sagt Jesus Joh. 16, 14. 15. An Joseph aber wird man auch hier durch nichts erinnert. Dementsprechend sucht man in der späteren apostolischen und nachapostolischen Zeit umsonst nach einer Bezugnahme auf ihn. Wo von der Abstammung Jesu die Rede ist, da ist es eben nur Maria, die genannt wird. Nun nennt man doch eine irgendwie geschichtlich hervorragende Person nie-

Im Vorbeigehen haben wir oben des zweiten Beispiels vom wunderbaren Eingreifen des heiligen Geistes in ein embryonisches Leben gedacht. Es ist die Erfüllung des Täufers Johannes mit dem heiligen Geiste noch vor seiner Geburt. Dem Vater des Täufers, Zacharias, wird auf seine Bitte um Kindersegen durch Engelsbotschaft, während er sein heiliges Amt ausrichtet, die Weissagung geschenkt, daß seine Gattin einen Sohn gebären solle, der noch im Mutterleibe (ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ) die Fülle des heiligen Geistes empfangen werde (Luk. 1, 15). Der Text macht hier einige Schwierigkeit. Die auch von neuesten Bibelübersetzern noch gebilligte Wiedergabe des ἐκ κοιλίας mit „im Mutterleibe" ist nicht buchstäblich genau. Es müßte „aus dem Mutterleibe" soviel als: „gleich von Mutterleibe an" heißen. Das beigesetzte ἔτι, noch, dient zum Beweise, daß jedenfalls nicht weniger gesagt werden soll, als: unmittelbar nach der Geburt. So faßt es auch Weiß in Meyers Kommentar zu der Stelle. Daß gleichwohl die Meinung des Evangelisten der gebräuchlichen Auslegung günstig ist, läßt sich aus V. 41 entnehmen. „Es trug sich zu, als Elisabeth den Gruß der Maria hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe, und des heiligen Geistes voll wurde Elisabeth." Das erzählt denn Elisabeth der Maria mit den Worten, „siehe, als die Stimme deines Grußes mir zu Ohren drang, hüpfte frohlockend das Kind in meinem Leibe." Hier

---

mals bloß nach der Mutter, namentlich im Alten Testamente nicht. Die biblischen Geschlechter führen nur den Mannsstamm fort. In der Geschichte der israelitischen Regenten werden die Mütter häufig aufgeführt, aber nur nebenbei. Eine besondere Betonung des Muttersnamens kommt nur da vor, wo die Ereignisse speciell sich an sie knüpfen, wie bei Rahab, Thamar, Ruth, und die hernach dann in den Geschlechtsregistern Jesu auch ausdrücklich erwähnt werden. Der Sohn trägt immer des Vaters Namen. Niemals heißt Obed Sohn der Ruth, Samuel Sohn der Hanna, oder Salomo gar Sohn der Bathseba, David ist der Sohn Isais, Saul der Sohn des Kis. Daß Jesus einmal Sohn Josephs genannt wird, ist der Lage der Dinge, vermöge welcher die Nazarener von dem göttlichen Ursprung seines Lebens nichts wissen konnten, ganz entsprechend. Wenn aber der Name des Vaters, wie es sonst hier zutrifft, neben dem der Mutter gar nicht zur Geltung kommt, so müssen Umstände ungewöhnlicher Art in dieser Familie obgewaltet haben. Die heilige Geschichtschreibung hat Anspruch darauf, daß dieser Umstand nicht übersehen werde.

kann der Sinn nicht zweifelhaft sein. Die Bewegung des Kindes im Leibe der Elisabeth, an sich ja freilich etwas ganz Natürliches, der Zeit ihrer Schwangerschaft Angemessenes, wird von der Mutter als etwas Ungewöhnliches empfunden, weil sie ein eigentümliches, d. h. sonst unbekanntes Gefühl von demselben hat, nicht etwa nur, daß es viel stärker sei als sonst, sondern eine Empfindung, als ob eine besondere Lebensfrische sich darin kund gebe. Solche Gefühle sind der allgemeinen Erfahrung nicht fremd. Man kann sie aber nicht untersuchen, nicht auf einen bestimmten Ausdruck bringen, zumal da es sich um das Ineinanderspielen irdischer und himmlischer Potenzen handelte. Auf Elisabeth wirkt die Empfindung jedenfalls stark erregend. Oder vielmehr nach dem Wortlaute: die Lebensäußerung, welche bei dem Kinde stattfindet, geht auf die Mutter selbst über. Was dort in dem keimenden, nicht bloß leiblichen, sondern leiblich-geistigen Organismus noch im Dunkel des Unbewußtseins sich rührte, das wird vermöge des leiblich-geistigen Zusammenhangs, in welchem Mutter und Kind stehen, zu einer bewußten, vollen Regung des heiligen Geistes in der ersteren und strömt aus in dem begeisterten Lobe Gottes und der Seligpreisung der Maria. Von einer Geistesthätigkeit, die eine Ähnlichkeit mit dem Glauben hätte, ist also bei dem Kinde selbst nicht die Rede. Es ist nichts weiter als ein embryonischer Vorgang, ganz verwandt mit dem, was der Verstand in einem solchen noch nicht individuell gewordenen, aber individuell angelegten Geschöpfe voraussetzen muß, seiner näheren Beschaffenheit nach für das wissenschaftliche Denken so unerreichbar als für die Phantasie, weil es den Tiefen des werdenden Lebens angehört, im übrigen doch wirklich und wesenhaft, ein geheimnisvolles Leben des Geistes Gottes über dem natürlichen, geschaffenen Geiste; nicht mehr, aber auch nicht weniger. Die auf unerforschlichen Bahnen wandelnde personbildende Macht des Geistes Gottes hat sich hier an einem einzelnen Wesen als eine reale erwiesen. Die Geschichte von der Begegnung der beiden heiligen Frauen gehört also unmittelbar neben die von der übernatürlichen Erzeugung Christi. Das Wunder würde ja auch nicht geringer werden, wenn man dem ἐκ zuliebe nach Weiß die Erfüllung des Kindes Johannes mit dem heiligen Geiste aus dem Mutterschoße hinaus, in das allererste Kindesalter — immer noch ein sehr weitschichtiger Begriff — verlegen wollte. Denn für die

Anknüpfung einer solchen göttlichen Gabe an eine, wenn auch noch so klein gedachte, Selbstthätigkeit der kindlichen Seele oder eine lebendige Aufgeschlossenheit für solche Geisteserregungen ist nun einmal im ganzen ersten Lebensjahre noch keine Stätte zu finden. Und wenn da nicht, wo will man dann stehen bleiben und sagen: hier ist der Ort?

D. Der Naturgeist Gottes in seinem Verhältnis zum menschlichen Seelenleben.

Bei den jetzt folgenden Geistesoffenbarungen ist von der Erschaffung eines neugearteten leiblichen Lebens oder auch von der übernatürlichen Zubereitung eines solchen für eine dem höheren und höchsten Gebiete der Menschheit angehörige Bestimmung nicht mehr die Rede. Die Wunder, welche hier geschehen, beziehen sich durchgängig auf den *seelischen* Teil des menschlichen Wesens, dessen irdische Wohnstätte, der Leib, samt dem zu seiner Ganzheit gehörigen speciellen *Seelenorgan*, dem *Nervensystem*, bereits vorhanden ist, und nur von dem Geiste Gottes je nach dem Bedürfnisse des Weltumbildungsprozesses bald mehr bald weniger zu außerordentlichen, die gewöhnliche Naturordnung überschreitenden Thätigkeiten in Bewegung gesetzt und mit überweltlichen Kräften ausgestattet wird. Das Merkmal des Wunderbaren kommt bei diesen Vorgängen mitunter gar nicht mehr eigentlich zum Vorschein. Es ist einfach damit gegeben, daß dem gesamten Komplexe von Weltbegebenheiten, mit denen sie im Zusammenhange stehen, der Stempel der außerordentlichen göttlichen Veranstaltung aufgedrückt ist, und daß sie innerhalb dieses Zusammenhangs durch die Schrift ausdrücklich als besondere Werke des Geistes Gottes gekennzeichnet sind. Dahin rechnen wir zunächst die Gaben der *schönen Kunst* im unmittelbaren Dienste des Heiligtums. Sodann auch die Anlage zum *Volksheldentum* und die aus dem Geiste Gottes geborenen Thaten des israelitischen Nationalgeistes oder nach jetziger Sprache: der Vaterlandsliebe. In stärkerem Feuer der übernatürlichen Geistesregungen leuchten die Zustände und Kraftäußerungen der *niederen Prophetie*. — Es lassen sich die eben genannten Unterschiede und ihre geistlichen Rangverhältnisse im allgemeinen ohne viel Schwierigkeit festhalten. Doch ist nicht

zu übersehen, daß Seelenleben und Geistesleben nicht nur sehr nahe aneinandergrenzen, sondern auch vielfach ineinander übergehen, so daß die Aussagen über beides nicht selten etwas Schwebendes oder Unzureichendes erhalten müssen. Wir beginnen mit der schönen Kunst, in die das Kunsthandwerk eingeschlossen ist. Das Alte und noch mehr das Neue Testament steht zwar in dem Rufe, daß wenigstens die bildende Kunst in ihnen keinen Boden habe. Das ist aber ein Irrtum. Baukunst, Bildhauerkunst und was mit letzterer zusammenhängt, haben, ebenso wie die Redekunst und die Musik im Alten Testament ihr geltendes Recht. Hinsichtlich der Dichtkunst ist desfalls ohnehin kein Zweifel. Und was die scheinbar ganz übergangene Malerei betrifft, so ist wenigstens die Farbenwelt in ihrem Reichtum und in ihrer zauberischen Macht der heiligen Schrift nichts weniger als fremd, wenn dieselbe auch nur in Verbindung mit andern Elementen des Naturschönen und der schönen Kunst ihr Licht leuchten läßt. Ja selbst die Idee der schönen Bewegung findet ihre Anknüpfung im Gebiete des Heiligen. Denn die Reigen waren ebensogut als weltlich-nationale wie als geistliche und gottesdienstliche Sitte im Gebrauch (Exod. 15, 20; Ps. 68, 26; 149, 3), und auch von dem Herrn selbst als Bestandteil häuslicher Freudenfeier nicht verworfen (Luk. 15, 25). Die Darstellung des Schönen ist also in keiner dem menschlichen Wesen eingeschaffenen Form von dem Offenbarungsgebiete des göttlichen Geistes ausgeschlossen. Unter der letzteren Kategorie ist sie aber allein für uns ein Gegenstand der Schrifterklärung.

Das erste Mal begegnet uns die Kunst in dieser Umgebung, als Bezaleel mit Oholiab und andern „Weisen" den Auftrag erhält (Exod. 31, 1 ff.), den reichen Schatz von Edelsteinen und Edelmetallen, mit welchen die Bundeshütte ausgestattet werden sollte, mit kunstfertiger Hand zu verwerten, die Erzgeräte zu modellieren und zu gießen, die Holzarchitektur an der Hütte auszuführen, die Bildwebereien und Stickereien zu leiten, die kunstvollen Teppiche herzustellen, mit welchen die Stiftshütte als mit einer Tapete ausgekleidet werden sollte, und die Anfertigung der heiligen Kleider zu besorgen, welche den gottesdienstlichen Ornat der Priester ausmachten (Kap. 36, 1. 2; 37, 1; 38, 22; 39, 1 ff.). Die Berufung der kunstsinnigen Werkmeister geht von Gott selbst aus. Siehe, sagt der Herr zu Mose, ich habe mit Namen berufen

Bezaleel, den Sohn Uris, des Sohnes Hur, vom Stamme Juda, und habe ihn erfüllet mit dem Geist Gottes, mit Weisheit und Verstand, und Erkenntnis und mit allerlei Werk ꝛc. In ähnlicher Weise wird von Oholiab und andern („allerlei") Weisen gesagt, daß Gott ihnen Weisheit ins Herz gegeben habe, alles zu machen, was Gott Mose geboten habe (Kap. 31, 6). Diese Fülle schöner Formen, in welcher die Bundeshütte und ihr Gottesdienst prangten, war also nicht aus bloßer menschlicher Erfindung und menschlichem Geschick geflossen, sondern war unmittelbares göttliches Werk.

Die Musik und der Gesang d. h. die Kunst der Töne an und für sich, abgesehen von der Poesie, welche unter einem andern Gesichtspunkt aufzufassen ist, hat keine Stelle für sich, welche in ähnlicher Art wie bei der bildenden Kunst auf den göttlichen Quell hinweisen würde. Wir werden aber berechtigt sein, auch ohne ein solches wörtliches Zeugnis sie mit allen verwandten seelischen Lebensäußerungen hier zusammenzunehmen. Daran wären wir insonderheit nicht durch den Umstand gehindert, daß ihr erstes Auftreten in der Welt dem kainitischen Geschlechte zugeschrieben wird (Gen. 4, 21), denn die bildende Kunst, oder was ihren Anfang ausmachte, wird auf dieselbe Urheberschaft zurückgeführt (ebd. V. 22). Diese Stellung muß ihr um so mehr angewiesen werden, da sie im hebräischen Altertum gewiß nicht weniger als in dem der übrigen Völker ihre eigentliche, früheste und wichtigste Pflegestätte im Heiligtum gehabt hat. Daß weltliche Musik, d. h. die einfache Lust des Naturmenschen an Ton und Melodie, im Hirtenleben und im Kriege nicht gefehlt haben, ist sicher. Der Gesang beim Weintrinken, die Pauken und Harfen (Jes. 24, 8. 9), die Saitenspiele der Jünglinge (Klagel. Jer. 5, 14), die Freudenfeier der Frucht- und Weinernte (Jes. 9, 2), der Hochzeitsmusiken (Ps. 45, 9: aus den elfenbeinernen Palästen erfreut dich Saitenspiel), der Singetanz des leichtsinnigen und abtrünnigen Volkes beim goldenen Kalb (Exod. 32, 18), ja auch das Gesänge und der Reigen bei der Heimkehr des verlorenen Sohnes (Luk. 15, 18) weisen reichliche Spuren davon auf. Die eigentliche Bestimmung der Musik ist mit dem Namen כְּלֵי שִׁיר הָאֱלֹהִים 1. Chron. 16, 42 ausgesprochen. „Die Saitenspiele Gottes" übersetzt Luther. Es sind im Zusammenhange mit den vorher genannten Drommeten und Zimbeln die weiteren Musikinstrumente, organa musi-

corum, gemeint. Daß die Instrumentalmusik unter Samuel und in seinen Prophetenschulen den ersten Anlauf nahm, eine bewegende Kraft im öffentlichen Leben des Volkes zu werden, ist im Hinblick auf 1. Sam. 19, 20 ff., verglichen mit Kap. 10, 5 ff. und 2. Sam. 6, 5, sehr wahrscheinlich.

Wie man sich die Wirkungsweise dieser Instrumente zu denken hat, dafür giebt aber die 1. Sam. 10 erzählte Geschichte der Begegnung Sauls mit den Prophetenschülern von Rama die entsprechenden Winke. Denn die „Psalter, Pauken, Flöten, Harfen" werden nicht von diesen Schülern Samuels eigenhändig und etwa zur Begleitung geistlicher Lieder gespielt. Sie gehn vielmehr den Propheten voran, wie die Spielleute vor der Kriegstruppe, und die Bestimmung des Spiels ist, die Gemüter der Propheten zu erregen, sie in einen Zustand der Begeisterung zu versetzen, wie der Kriegsmarsch die Kampflust und die Tanzmusik den Drang nach gewissen rhythmischen Bewegungen der Glieder hervorruft, und wie dieselbe, je länger und lauter fortgesetzt, desto mehr Seele und Leib zu ungewohnten Anstrengungen, sei es der That oder des Genusses entflammt. Ganz dem ähnlich übt die Musik auch auf die gereiften Propheten Jehovahs ihren Einfluß, so daß Elisa sich erst durch einen Spielmann in eine gesteigerte Stimmung versetzen läßt, um eine göttliche Weissagung über das gemeinsame Unternehmen der Könige Joram und Josaphat abgeben zu können (2. Kön. 3, 15), während Saul durch die Musik, welche den Prophetenschülern vorangeht, in eine wahnsinnartige Entzückung gerät, letzteres zugleich infolge dessen, was vor seinen Augen sich zuträgt. — Die Geschichte von Elisa ist ein schlagender Beweis, daß auch das bloße Saitenspiel für sich schon als von Gott gewirkt angesehen wird. Als der Spielmann auf den Saiten spielte, kam die Hand des Herrn über ihn (Elisa). Das will natürlich nichts andres sagen als „kam der Geist Gottes über ihn". Sie ist aber darum so lehrreich, weil an ihr sich beobachten läßt, wie nahe die leibliche und seelische Kraft der Musik, modern ausgedrückt, die bloße Nervenerregung, durch dieses Mittel an die soviel höhere Lebensäußerung des denkenden und zwar göttlich denkenden Geistes, an das Leben in Gott, angrenzt. Für unsre Gefühls- und Auffassungsweise liegt ein solcher Vorgang im Dunkel. Wir haben keine Erfahrung von ähnlichem direktem Einflusse rein physischer

Vorgänge auf das Organ des Glaubens und des Verkehrs mit Gott, insbesondere eines solchen, bei welchem der Mensch sich nicht nur empfänglich und aufgeschlossen zeigt für derlei Geistesanregungen, sondern wo er durch dieselbe geradeaus zur Aktivität, zum Reden und Handeln im Namen Gottes befähigt wird. Es bleibt uns nur das Zugeständnis übrig, mit dem wir im Verlauf dieser Forschungen so manchmal uns zufrieden geben müssen, daß hier eine Übergangsregion sich an die Sinnen- und Erfahrungswelt anschließe, für welche der Wissenschaft die hinreichenden thatsächlichen Beobachtungen ebensosehr noch mangeln, als die verstandesmäßigen Begriffe und ihre sprachliche Ausprägung.

Was nun aber aus all dem zuletzt Erörterten mit Sicherheit herausgezogen werden kann, das ist: daß nach der Schrift das Reich der schönen Kunst schon an und für sich, ohne ihre bewußte Verwendung für die Ehre Gottes und für die Seligkeit der Menschen als eine Lebensbethätigung des Geistes anerkannt sein will. Nicht als bloße von oben kommende Gabe oder Anlage, wie man es ja in der Regel ohne Anstand zugeben wird, nicht als bloße ruhende Kraft und demnach als die bloß abstrakte Möglichkeit eines dynamischen Wirkens, sondern als ein vom Geiste Gottes selbst hervorgerufenes Thun, als ein von ihm selbst verwirklichter physiologischer Vorgang in jedem einzelnen Falle wird die Macht des schönen Tones ebenso wie die Pracht des Kunstgebildes in der Schrift charakterisiert. Sie wird es schon darum, weil jedes leibliche Thun, jede Bewegung eines Gliedes, jeder Laut, der vom Munde eines Menschen ausgeht, eben nur aus dem Lebensstrom begriffen werden kann, der ununterbrochen von Gott, vom Geiste Gottes, als dem Gotte der Geister alles Fleisches in die Welt hinauswallt, weil der Mensch keinen Finger regen, keinen Hauch erzeugen kann, ohne daß der Naturgeist Gottes in ihm thätig ist. Sie wird es aber noch mehr darum, weil jede Erhebung der elementaren Naturkraft auf eine höhere natürliche Stufe, also z. B. jede Verwandlung des unartikulierten Lautes in einen melodischen Klang, jede Umformung des rohen Kunstproduktes in ein edles, geistatmendes, Holz und Stein verklärendes Gebilde, abermals nur unter dem fortwährenden Eingehauchtwerden des göttlichen Odems in den einzelnen Menschen zur Ausführung gelangt, so daß es auch dem dialektischen Denken

unmöglich ist, in den also beschaffenen Geisteswirkungen eine Grenzlinie zu ziehen, diesseits welcher nur der ganz unschöne Naturlaut und jenseits deren sodann das Kunstwerk seine Heimat hätte. Dieses Fließende in den Äußerungen des Seelenlebens auf der einen und des Geisteslebens auf der andern Seite erschwert es auch, der heiligen Dichtkunst ihren festen Ort anzuweisen. Denn als ein Produkt des Schönheitssinnes gehört sie dem Gebiete der höheren Seelenkräfte an. Als eine Äußerung aber des Glaubens und der Gottesliebe ist sie den Wirkungen des heiligen Geistes zuzurechnen und unter den Begriff der Weissagung, also in die Reihe der ersten Charismen zu stellen. — Mit dem, was wir zuvor über die seelischen Regungen überhaupt gesagt, ist keineswegs ausgesprochen, daß jede Blüte oder Frucht, welche an dem Stamme der Kunstbegabung eines Menschen hervorkommt, auch etwas Gottes Würdiges sei. Diese Folgerung ist dadurch schon ausgeschlossen, daß die relative Selbständigkeit des Menschengeistes oder der Menschenseele neben der Gegenwart des Gottesgeistes behauptet wird. Nur ist zu bedenken, daß der Mensch auch nichts Böses denken oder thun kann, wenn der Schöpfergeist Gottes sich von ihm zurückzieht. Nicht nur der Leib zerfällt in Staub, wenn Gott den leiblichen Odem wegnimmt. Auch der Verstand hört auf, Böses zu denken, und der Wille, Böses zu wollen, wenn der Geist Gottes aufhört, die Kräfte des Denkens und Wollens zu unterhalten. Damit ist von selbst gegeben, daß die Gegenwart des Geistes Gottes in einem Menschen seine Verantwortung nicht aufhebt, vielmehr erhöht. Also im Bereiche der redenden und bildenden Kunst, von ihren geringsten Anfängen an ist der Geist des Fleisches, dessen Schöpfer und Träger Gott ist, bei allen ihren Bezeugungen mitthätig, sowohl der Geist des einzelnen Fleisches, wie der des allgemeinen, der Individualgeist wie der Gemeingeist. Er ist es entweder als empfänglich für den Odem Gottes und mit ihm harmonisch, oder als von ihm sich lösend und ihm entgegenstrebend. Daher in den frühesten Versuchen der Kunst bereits die Geteiltheit ihrer Richtung in Absicht auf Gott, wenn nicht offen, so doch geheim, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt. Der Geist des Fleisches widersetzt sich schon auf der Stufe der Unmündigkeit dem Geiste Gottes im Fleisch, und dies Widerstreben setzt sich fort, steigt, breitet sich aus

und drängt sich vor zum Wachstum im Schein des Tages, bis es den Keim der Fäulnis aus sich selbst geboren hat und dem Verderben anheimfällt. Die gesunde, schriftmäßige Lehre kann aber nur darin zusammengefaßt werden, daß alles, was möglicherweise dem Gottesleben in der Menschennatur entsprossen sein und also der Offenbarung Gottes dienlich werden kann, auch als ein unter der Mitthätigkeit des menschlichen Naturgeistes zustande gekommenes Produkt des Schöpfergeistes anerkannt, und der Ehre Gottes zugerechnet, nicht aber, wegen mangelnder direkter Beweise dieses Ursprungs, für sich gestellt, als indifferent gewertet, als etwas dem Wesen Gottes mehr oder weniger Fremdes abgeschätzt und seiner Ehre abgezogen werden darf.

An die Blüten des Kunstsinnes und Kunstgeschickes, welche im Umkreise des Heiligtums hervorsprossen, und die daher auch auf die specifische Begabung und Leitung durch den Geist Gottes zurückgeführt werden, reihen sich die Erweisungen des von Gott erweckten und inspirierten Gemütes, der *männlichen Seelenstärke*, welche von Gott gegeben und zur Förderung seiner Reichsgedanken berufen wird — die Kraft neben der Schönheit. Das Kommen des Geistes Gottes auf sie wird von drei vor Simson auftretenden Richtern Israels: *Othniel, Gideon und Jephtha* mit besondrer Betonung ausgesagt. Die mit diesen Männern vorgegangene Veränderung, wie sie Richter 3, 9 f.; 6, 34; 11, 29 erzählt wird, besteht lediglich in dem Erwachen des Entschlusses, als Heiland, als Helfer in der nationalen Not, sich an die Spitze des von seinen Nachbarn unterdrückten Volkes zu setzen, was dann auch von dem Gelingen ihrer Unternehmungen begleitet ist. Außergewöhnliche Umstände sind nur bei Gideon erwähnt, der, ähnlich wie nachher Simson, durch eine Engelserscheinung als der Erwählte Gottes legitimiert wird, doch ohne wie er in die hohe Beleuchtung einer Weissagung in betreff seiner Geburt gestellt zu sein. Der Geist Gottes, der über die drei Helden kommt, ist der *Geist des israelitischen Volkstums*. Die Kraft, mit der sie erfüllt werden, ist das von Gott in Israel gepflanzte und stetig erneuerte Bewußtsein seiner Bestimmung, für jetzt alleiniger Träger des göttlichen Reichsgedankens zu sein. Bei Gideon verbindet sich damit der Drang, das schlimmste Hindernis für die Verwirklichung jener Berufung Israels, den Götzendienst, auszurotten. So erzeigt sich die Selbstoffenbarung

Gottes an das Volk bei Gideon als heiliger Nationalgeist. Sie überschreitet hier das bloß Seelische und erhebt sich zum Geistlichen. Jephthas Führerschaft wird auf dem Fundamente des ihm und dem Volke gemeinsamen Gottvertrauens aufgebaut und durch die Volkswahl besiegelt. Er nimmt das von oben kommende Gelingen des Befreiungswerkes, zu welchem das Vertrauen der Gileaditer ihn erkoren hat, zur Voraussetzung seiner Einwilligung in die Berufung. Er zweifelt nicht daran, daß es Gottes Sache sei, die er führen soll (Kap. 11, 8—10). Diese Anerkennung bleibt ihm gesichert, auch wenn das Verfahren mit seiner Tochter im Sinne einer schweren Verirrung seines Gottesbewußtseins aufgefaßt werden müßte.

Die heilige Schrift, wenn sie auch nicht in jedem einzelnen Falle das Eingreifen des Bundesgottes erwähnt, kennt doch keine bloß menschlichen Ideale von nationalem Sinn und Freiheitsbedürfnis. Was direkt in Israel sich über das Alltägliche erhebt und Gegenstand der Geschichtschreibung wird, das enthält jedesmal eine Selbsthingabe Gottes an die Nation des Eigentums. Auch der Nationalgeist ist in seiner echten Erscheinung nichts andres als Gottes Geist in seiner Verbindung mit dem menschlichen und zwar hier mit dem politischen Geist, also mit dem Geist eines Gemeinwesens. In dieser Form ist er schon bei Simson und Saul aufgetreten. Gott hat sie persönlich ausersehen, um das Nationalgefühl, das starke und, richtig gefaßt, stolze Selbstbewußtsein der besonderen Angehörigkeit an Gott neu anzufachen. Ihre Absichten stimmen mit den Absichten Gottes überein; ihre Fähigkeit, sie zu verwirklichen, ist unmittelbar von Gott eingegossen. — Gleichwohl ist von einer persönlichen Offenbarung des Geistes Gottes hier noch keine Rede. Der Geist waltet bei alle dem in dem Volke als unpersönliches Wesen. Er nimmt nur die Art einer überirdischen Kraft an, welche auf die Volksgenossen verteilt ist, und sich durch die Allgemeinheit und Gleichartigkeit der Wirkung als etwas über den Individuen Schwebendes kennzeichnet. Seine Einwirkungen sind also nicht individualisiert. Sie sind im unsichtbaren Gebiete dasselbe, was im sichtbaren die unterschiedslose Masse ist, sie tragen das Gepräge einer Naturerscheinung. Wäre die Geistesoffenbarung hier eine solche, bei welcher der Geist als göttliche Person erkannt werden soll, so müßte er

sich in der Form und mit den Mitteln des persönlichen Verkehrs zu den einzelnen Volksgenossen in Beziehung setzen. Das thut er aber nicht einmal bei den führenden Helden. Er redet nicht mit ihnen und sie reden nicht mit ihm und nicht aus ihm. Er unterscheidet sich aber auch nirgends von ihnen. Die Thaten der Helden und ihrer Volksheere sehen ganz so aus, als ob sie lediglich aus dem eigenen Freiheitsdrang und Kampfeslust hervorgingen. Sie lassen sich also nach außen auch von dem, was bei ihren Feinden an Mut und Kraft sich geltend macht, nicht unterscheiden, während doch kein Zweifel ist, daß auf Israels Seite die himmlischen Mächte streiten, auf der Mesopotamier, Midianiter, Philister, Ammoniter Seite aber die Mächte des Fleisches und der Welt. Die Stufe, auf welcher der Geist Gottes innerhalb dieser Periode der Geschichte die Welt bewegt, ist die seines Waltens als unpersönliches Wesen. Daß hiebei die Eigenschaften der Gottesfurcht und des Eifers um Gottes Ehre wie bei Gideon mit aufleuchten, ändert an dem Charakter des Ganzen nichts. Denn auch diese Regungen und Werke heiliger Gesinnung sind nicht durch ausdrückliche Geistesworte erzeugt. Es sind einzelne Wellen, welche aus dem allgemeinen Geistesstrom sich erheben, um einer mehr unmittelbaren Bezeugung der persönlich heiligenden Geisteskräfte in Israel zum Durchbruch zu helfen, also kommende Offenbarungsstufen voraus darzustellen. Mit diesen wenigen Ausnahmen ist es bis hierher das Seelenleben in seinem Unterschiede vom Leibesleben einer- und vom Geistesleben andrerseits, worüber sich die lebenschaffenden und lebenerhaltenden Wirkungen des Geistes Gottes ausbreiten.

Wie notwendig es ist, die Schranken des geistlichen Urteils in diesen Dingen ganz wesentlich über diejenigen Linien hinaus zu erweitern, über welche das gewöhnliche fromme Denken bei seiner Anerkennung thatsächlich vorhandener Gotteswirkungen nicht hinausgehen will, dafür dient zum weiteren Belege diejenige Form des seelischen Gotteslebens, zu welcher wir durch die eben angestellten Betrachtungen unmittelbar übergeleitet werden, nämlich die alttestamentliche Prophetie der niederen Stufe. Es ist das die zweite, beziehungsweise dritte Gattung der hieher gehörigen Geistesoffenbarungen. Wir lernen sie ihrer einfachsten Form nach kennen in der Geschichte Sauls (1. Sam. 10, 1 ff.).

Da Samuel den Saul zum König in Israel gesalbt hatte, giebt er ihm die Anweisung, nach Gilgal zu einem dort darzubringenden Opfer vorauszugehen. Dabei eröffnet er ihm, es würde ihm dort ein Haufe Propheten, also Mitglieder der Prophetenschule Samuels, begegnen, von einem Musikchor mit Psalter, Pauken, Flöten und Harfen geführt, und weissagend. Beim Anblick dieser weissagenden Schar werde der Geist des Herrn auch über ihn selbst kommen, so daß er mit jenen weissagen und ein anderer Mann denn zuvor sein werde. Die Voraussage geht in Erfüllung und ruft großes Erstaunen bei denjenigen hervor, die Saul ehedem gekannt hatten. Eine ähnliche Begebenheit wird nachher Kap. 19, 20 ff. erzählt. Ob hier nun die vorige in anderer Wendung wiederkehrt, oder ob, was uns natürlicher scheint, die zweierlei Erzählungen auf zweierlei Thatsachen beruhen, und uns die Frage bleibt, ob das Sprichwort „Ist Saul auch unter den Propheten?“ mit verschiedener Angabe über seinen Anlaß in Umlauf gekommen war, ändert in der Sache nicht viel. Das Wesentliche bleibt. Nur daß in der zweiten Erzählung die Geisteswirkung als eine solche der niederen Lebensstufe, als eine rein seelische, eine viel schärfere Ausprägung annimmt, als in der ersten. Nach der zweiten Schilderung war der prophetische Zustand, in welchen die Boten Sauls bei der Begegnung mit dem Chor der Jünger Samuels geraten, darauf zurückzuführen, daß erstere die letzteren weissagen *sahen*. Das Mittel der Erweckung ist also zunächst lediglich ein sinnlicher Eindruck, nicht ein Gedanke, sondern ein Phänomen. Der Anblick des weissagenden Chores wirkt ansteckend. Das läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß mit der innern Erregung dieser Männer verschiedene Zeichen außergewöhnlicher Art Hand in Hand gingen. Es waren vor allem, wie das in solchen Fällen dem orientalischen Wesen ganz eigen ist, ein tanzender Schritt oder springende Bewegung, leidenschaftliche, krampfartige, verzückte Gebärden und Handlungen, ein von dunklem Feuer flammender Blick. Dazu kamen dann unartikulierte, die freudige oder bange Art ihrer Gefühle zu Gehör bringende Töne. Daß sie Worte verständlicher Frömmigkeit, Glaubenszeugnisse ausgesprochen, oder Psalmen gesungen hätten — letztere gab es fast noch gar nicht — daran ist nicht zu denken; es paßt nicht zu der ganzen Situation. Um so energischer hat sich das Wesen dieser Seelenzustände in der Selbstentblößung und in

dem Tag und Nacht mit nacktem Leib auf der Erde Liegen ausgeprägt. Das gesamte Thun und Lassen wird excentrisch. Von außen angesehen hat man vor sich das vollendete Bild eines Wahnsinnigen oder Besessenen. Der Geist fließt nicht im sicheren Bette einer höheren Gottesgemeinschaft dahin, sondern weckt ein regelloses Spiel von Naturkräften, wie sie sonst nirgends zum Vorschein kommen. Es ist der Selbstbezeugungsdrang eines neu von Gott angefaßten, wohl hauptsächlich jugendlichen Temperamentes, das scheinbar ganz sich selbst überlassen bleibt. Darum ist jedoch diese Frömmigkeit keineswegs eine ungöttliche. Es sind keine fleischlichen niederen Triebe, die hier anfangen zu rumoren und ihre Sättigung stürmisch verlangen. Das Leben aus Gott und für Gott ist der verborgene Ursprung dieser Wasser, die wie ein Springquell unaufhaltsam in die Höhe steigen und brausend wieder herabfallen, bis sie zuletzt zusammensinken und erlöschen. Es ist der wirkliche Naturgeist Gottes, welcher in dem Gott zugekehrten, aber noch ganz stofflichen, massenhaft urkräftig sich entwickelnden Seelenleben sich den Weg bahnt zur reineren, ihm selbst genügenderen Befriedigung des Gottesbedürfnisses, zu Herausbildung einer vollkommen geistlichen, lichtdurchflossenen und lichtausströmenden Persönlichkeit der alttestamentlichen Bundesgemeinschaft, wie Samuel es war. — Das Siegel der Wahrheit ist diesen mantischen Erscheinungen des Alten Testamentes aufgedrückt durch die Voraussagung Samuels: du wirst ein andrer Mann werden. Das ist Saul auch geworden, nicht bloß sofern in ihm die Gottbegeisterung mit elementarer Gewalt hervorbrach, nachdem er zuvor durch gar nichts Derartiges unter seinen Volksgenossen sich ausgezeichnet hatte, sondern auch insofern, als er Antrieb und Kraft gewinnt zu einem wahrhaft guten Handeln und zwar in ausgezeichneter, musterhafter Art. „Wenn dir nun diese Zeichen kommen", sagt Samuel zu ihm, „so thue, was dir unter deine Hand kommt; denn Gott ist mit dir." Es geht also angesichts dieser Zeichen eine Änderung der Gefühls- und Willensrichtung mit ihm vor. „Und da er seine Schultern wandte, daß er von Samuel ginge, gab ihm Gott ein ander Herz und kamen alle diese Zeichen auf denselben Tag." Man darf sich dadurch nicht irre machen lassen, daß die Zeitfolge in V. 7 und 9 eine verschiedene ist, die Zeichen nach V. 7 der Charakteränderung vorangehen, nach V. 9 aber nach-

zufolgen scheinen. Der Nachdruck liegt nicht auf den Zeichen an sich. Sie sind es ja nicht, durch welche die Wandlung in der That bereitet wird. Die Wandlung ist eine freie Gabe Gottes. Die Bedingung derselben liegt im Gehorsam Sauls gegen die Anweisung, die Samuel ihm giebt. Und die Anerkennung dieses Gehorsams von seiten Gottes erscheint in den Zeichen. Diese sind insofern conditio sine qua non. Aber die Wendung V. 9 will nur sagen, daß die Zusage Gottes wirklich an Saul erfüllt worden sei. — Worin nun aber das „andere Herz" wesentlich bestand, das ist in schöner Weise zu Tage gekommen. Einmal darin, daß Saul die großen über ihn ergangenen Worte demütig still in innerer Verwahrung behält, so daß er den nächsten Verwandten bei sehr nahe liegender Veranlassung von seiner Berufung zum Königreich keine Silbe mitteilte (V. 16). Dann in dem hochherzigen Hinwegsehen über die Beweise von Geringschätzung, die ihm von einem Teile des Volkes begegnete; ferner in dem Heldenmut, mit welchem er bei gegebenem Anlasse das Volk zur Abwehr der Angriffe seitens der Ammoniter und ihrer grausamen Absichten bei denselben aufbot, endlich und am meisten in der von wahrer Gottesfurcht und Dankbarkeit gegen Gott eingegebenen That edelster Milde und Versöhnlichkeit, als er diejenigen, welche ihm an seine Krone greifen wollten, gegen den Unwillen seiner Getreuen in Schutz nahm. So schließt auch dieser erste Teil seiner Regierungsgeschichte mit dem lichten Bilde echter Freude eines in Gott mit seinem Könige innig verbundenen Volkes.

Hält man dieses ganze Gemälde gegen das oben in der Geschichte Simsons dargestellte, so ist der nahe Zusammenklang beider ebenso unverkennbar, als ihre große Verschiedenartigkeit. Der göttliche Untergrund liegt bei Simson vor Augen. Aber die Wirkungen des Geistes Gottes erheben sich bei ihm nicht bis zur Herausbildung einer echtmenschlichen gotteswürdigen Gestalt. In seinem prophetischen Bezeugen an sich selbst grenzt Saul nahe an Simson. Denn es fehlt auch hier die Probe einer Geisterleuchtung von oben. Es flammt nur dunkles Feuer; es strahlt kein Licht. Es ist ein Nachtbild. Riesige Schatten der Mondbeleuchtung, kein tagesheller Sonnenschein. Aber der Morgen geht bald auf, und es verbirgt sich nicht, daß die Sonne von derselben Gegend herkommt, wo jene für uns fast unheimlichen Schatten schwebten.

Auf Grund der Geschichte Sauls ist festgestellt, daß es unter den Geistesoffenbarungen psychische Vorgänge giebt, welche ungeachtet ihres göttlichen Ursprungs weder in intellektueller noch in sittlicher Beziehung mit dem Maße gemessen werden dürfen, welches dem mehr naiven Christentum gerecht ist. Der nächstliegende, allgemeiner verständliche Name für derartige Zustände ist: Verzückung. Dieselbe beruht auf der Möglichkeit einer teilweisen und vorübergehenden Lösung des Bandes, durch welches der Geist mit dem Leibe zusammenhängt. Daß eine solche Lösung möglich, ist durch hinreichende Beobachtungen aus alter und neuer Zeit, außerhalb und innerhalb der Christenheit bezeugt. Was dort bei den Jansenisten am Grabe des François de Paris, bei den Camisarden sich ereignete, läßt sich auf keine andere Weise erklären. Der Somnambulismus, ob mit viel oder wenig Täuschung verbunden, ist für sich selbst eine gewisse Thatsache, und nur auf die gleichen Ursachen zurückzuführen. Das Zungenreden der apostolischen Gemeinden, obwohl der höchsten Stufe der Gottesgemeinschaft angehörig, hat seine anthropologischen Wurzeln in dem gleichen Boden. Die Ekstasen des Apostels Paulus (2. Kor. 12) sichern dem Gebiete des seelischen Lebens sein Recht, unter den von Gott gewollten und gewirkten Geisteszuständen seinen Platz einzunehmen. Es ist eine Leiter von Gottesoffenbarungen, die recht eigentlich von der Erde zum Himmel reicht und deren unterste Sprossen darum nicht als unecht ausgebrochen werden dürfen, weil sie zuweilen in die Nebel des irdischen Daseins gehüllt sind. Daß man jedoch sie als die eigentliche naturgemäße Lebensform des Menschen ansehn müsse, weil die jetzige Trennung von Gott ein unnatürliches Verhältnis sei, können wir nicht zugeben. Denn damit wäre ausgesprochen, daß in der Schöpfung des Menschen von Anfang an ein Mißverhältnis durch Gottes Willen gesetzt worden sei. Die im Tode sich vollziehende Trennung des Geistes vom Leibe ist das Naturwidrige, dem Schöpferwillen Gottes an sich Zuwiderlaufende. Die Einwohnung des dreieinigen Gottes im gläubigen Menschen dagegen, als die vollkommene Nachahmung des Lebens Jesu auf Erden, ist der rechte Höhepunkt des menschlichen Daseins. Wohl aber muß diejenige Ekstase, welche nicht bloß für den stetigen Zugang des Geistes Gottes eine offene Thür bildet, sondern geradezu als ein Werk der besonderen Bezeugung Gottes an den Menschen

sich legitimiert, streng von dem geschieden werden, was das Fleisch in seinem Widerstreit gegen den Geist und was die Macht der Finsternis in der Seele hervorbringt. Und diese Scheidung ist um so konsequenter durchzuführen, da die gottwidrigen Mächte ihren Produkten vielfach den täuschenden Schein des himmlischen Ursprungs und heiligender Kräfte zu verleihen imstande sind. Davon zeugt vor allem das Beispiel, zu dem wir jetzt weiter zu gehen haben, die Geschichte des Propheten von Pethor.

An Bileam, dem Sohne Peors, dessen Geschichte 4. Mose 22 ff. mit großer Ausführlichkeit erzählt wird, kann man sehen, wie nahe sich in der Höhenlage, wo wir augenblicklich verweilen, das Seelische und das Vollgeistige berühren, und wie schwer es hält, die richtigen Marksteine zu setzen zwischen dem, was, wenn auch in natürlich-roher Hülle, aus dem Geiste geboren ist, und dem andrerseits, was alle Merkmale göttlicher Selbstmitteilung trägt und doch keine solche ist. Der mesopotamische Seher wird von dem Moabiterkönige Balak unter Zusage großen Lohnes dazu aufgeboten, über das Volk Israel einen Fluch auszusprechen, dem der König im voraus einen unfehlbaren Erfolg zutraut. Auf diese Meinung ist der König durch den Ruf gekommen, welchen Bileam als Prophet weit und breit genießt. Bileam ist von Hause aus kein Götzendiener. Er kennt und ehrt Jehovah, und weiß, daß er nichts gegen dessen Willen unternehmen darf. Er erhält auch wirkliche Gottesoffenbarungen, doch ausschließlich, wie seine eigenen Worte andeuten, in nächtlichen Gesichten oder wenn er niederfällt (nicht: niederkniet, wie Luther übersetzt, נֹפֵל von den LXX geradezu ἐν ὕπνῳ, im Schlafe, wiedergegeben, bedeutet nach allgemeiner Ansicht der Exegeten einen Zustand der Verzückung, und statt des Luthertextes: „dem die Augen geöffnet sind," ist vielmehr zu lesen: verschlossenen Auges — dem Sinne nach doch nicht das Gegenteil, weil eben bei äußerlich geschlossenem Auge die innere Sehkraft erweckt wird). Aber Bileam verbindet seine Prophetengabe mit Achten auf Vogelgeschrei oder Ähnlichem, was er auch bei dieser Gelegenheit treibt (23, 1). Er veranstaltet mit König Balak heidnische Opfer, deren Erhörbarkeit von den Stätten abhängt, die er dafür ausersieht. Er ist ein völlig halbherziger Mensch, von der Notwendigkeit der Unterwerfung unter Jehovahs Befehle zwar lebhaft überzeugt, aber

aus Geldgier wankelmütig, unlauter in seinem ganzen Thun und Treiben. Und bei dieser Seelenverfassung wird er gleichwohl nicht nur einer Unterredung mit Gott überhaupt gewürdigt, sondern es heißt auch ausdrücklich: der Geist Gottes kam auf ihn, genauer: war auf ihm וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים. — Die Weissagung Bileams ist eine der großartigsten, klarsten und schönsten im Alten Testamente. Sie faßt den Gang des Reiches Gottes in seinem Mittelpunkte, in dem Aufgang des Sternes, der die ganze Welt erleuchten soll. Sie schildert die Herrlichkeit des auserwählten Volkes nicht nur nach der Seite der irdischen Macht und Fülle der Güter, sondern auch nach dem inneren Frieden, der damit verbunden sein wird („keine Mühe, kein Leiden, keine Strafe in Israel" Kap. 23, 21). Allein das Werkzeug, dessen sich der Geist Gottes hiebei bedient, ist dem Werke selbst nichts weniger als ebenbürtig. Der Prophet ist von der heiligenden und beseligenden Kraft des Wortes, das aus seinem Munde geht, persönlich nicht durchdrungen. Er redet nicht, weil er glaubt, er redet, weil er muß, einer ihm innerlich fremden Macht gehorchend, kein Vertrauter Gottes, sondern ein bloßes Sprachrohr des höchsten Geistes, ein Zwitterding zwischen einem wahren und falschen Propheten, wie er mit Recht genannt worden ist.

Eben daher giebt es nun auch kaum ein lehrreicheres Beispiel von der umfassenden Größe des Gebietes, innerhalb dessen der Geist Gottes das kreatürliche Leben schafft, erhält, bildet, umformt und in seine Dienste nimmt, keinen schlagenderen Beweis dafür, daß göttliche Werke auch durch ungöttliche Diener und widerwillige Organe können ausgerichtet werden, als diese Geschichte. Das ersieht man auch an der Handhabe, deren sich der Geist Gottes bedient, um ihn für seine Zwecke zu gebrauchen. Der Punkt, an welchem die Offenbarung bei ihm einsetzt, ist lediglich der seelische Teil seiner Natur. Da Gott an die wahre Erkenntnis seines Namens, wie Bileam sie immerhin besaß, bei der Unlauterkeit dieses Herzens nicht anknüpfen kann, so begnügt er sich mit dem niedrigeren Seelenleben, dem dunkeln Ahnungsvermögen, dem Hellsehen in der Nacht des Geistes, bei dem der Mensch, von den Banden der Sinne gelöst, in die Zukunft und in die Ferne schaut, wie er bei den entsprechenden Zuständen des Nervenlebens im Dunkel sichere Tritte thut und auf

Pfaden wandelt, die sonst keinem menschlichen Fuße zugänglich sind. Das Herabsteigen Gottes zum Zweck der Vereinigung seines Geistes mit der Sünderwelt, die Hingabe seiner Majestät an das Zusammenwirken mit dem innerlich Verkehrten, ins Fleisch Versunkenen ist hier in einer staunenswerten Macht der Selbstüberwindung vorgestellt, und die Folgerungen, welche hieraus sich für das Verständnis der Wege Gottes unter den Menschen in Sachen seines Reiches ergeben, sind in hohem Grade überraschend sowohl nach ihrem specifischen Gewicht als nach ihrer Mannigfaltigkeit. — Überraschend ist die Ähnlichkeit der natürlichen Mantik mit derjenigen, welche der Offenbarung Gottes angehört. Die Zustände der ersteren sind großenteils dieselben wie die der letzteren. Plato erklärt es für zweifellos, daß die Kraft der Weissagung (μαντική) nur aus einem Zustande des aufgehobenen Selbstbewußtseins entstehen könne. Bei voller Besinnung werde niemanden eine wahrhaftige göttliche Eingebung zu teil. Zur Klarlegung des Inhalts aber sei die Mitwirkung des eigentlichen Gottesredners, des προφήτης, erforderlich. Die Orakelsprüche der Pythia in Delphi erfolgen unter denselben Zeichen excentrischer, die Selbständigkeit der Person und ihre Zugehörigkeit zur selbstbewußten menschlichen Gesellschaft verneinenden Seelenstimmung. Sie entblößt sich gewaltsam wie Saul und die andern Propheten dieser Zeit, und wie Bileam. Es steht hier der Grenzpfahl, bis zu welchem das Naturleben des Geistes Gottes mit seinem eigentlichen Geistesleben gleichen Schritt hält. Wenn außerhalb des Offenbarungsreiches Geisteswirkungen stattfinden sollen, so sind dieselben nur da möglich, wo der Naturzusammenhang zwischen Geist und Körper wenigstens teilweise aufgehoben, also die Einwirkung des Fleisches auf den Geist abgeschnitten wird. Nur im Schlaf, im Traum, in der Ekstase und im Hellsehen ist das Fleisch keine Macht gegenüber von dem Geiste auch im Heidentum. Es ist ein Leiden am Fleische; darum hört hier der Zusammenhang der Sünde vorübergehend auf (1. Petri 4, 1). Der Geist Gottes kann sich in einem solchen Augenblicke des einzelnen Menschen bedienen, um durch ihn höhere Wahrheiten zu verkündigen und Aufschlüsse über irdische Dinge zu geben, die sonst jenseits irdischer Erfahrung und Erkenntnis gelegen sind. Es können also auch außerhalb der Offenbarung einzelne göttliche Aussprüche vor-

kommen. Wann und wo dieselben vorhanden sind, ob ein dafür ausgegebener Gottesspruch eines heidnischen Ekstatikers als solcher gelten darf, ist Sache der Prüfung nach Gottes Gesetz im einzelnen Falle. — Wir müssen jedoch noch einen Schritt weiter gehen. Auch das Heidentum hat seine Prophetie im engeren Sinne. Es hat Kräfte und Werkzeuge der Wahrheitsverkündigung, welche weit über seine sonstige Gotteserkenntnis hinausreichen. Es ist die Gabe, jene im Zustande des Hellsehens geschehenen, an sich selbst dunkeln, rätselhaften Äußerungen zu deuten, sie für den denkenden Geist und den sittlichen Willen verwendbar zu machen, überhaupt aber, höhere Wahrheiten kund zu geben, welche der Menge verborgen sind. Wenn z. B. Kalchas den Hellenen die Ursache der Pest erklärt, welche der dem greisen Priester Apollos zugefügten Unbill halber über sie hereinbricht (Il. I, 68 ff.), so ist dies die echte Frucht einer Einwirkung des Geistes Gottes auf den griechischen Wahrsager, die sich sowohl durch ihren sittlichen und frommen, also gotteswürdigen Gehalt, als durch ihre Folge, das Aufhören der Plage auf das Gebet des beleidigten Gottesdieners hin, ausweist. Nur sind es hier immer einzelne Menschen in einzelnen Fällen. Die widergöttliche Beschaffenheit der heidnischen Mantik an sich wird damit nicht verneint. Wohl aber sind wir dadurch in die Notwendigkeit versetzt, jede höhere Wahrheit, also jedes Wort, durch welches in irgend einem Gebiete des Völkerlebens über das Wesen und die Werke Gottes ein wirkliches Licht verbreitet, also auch Gottes Ehre vermehrt, die Besserung der Menschen, ihr sittlicher, geistiger, gemütlicher Wohlstand gefördert wird, für eine Eingebung von oben zu achten, unangesehen, ob der Mensch, der solchergestalt als ein wahrer Prophet sich legitimiert, die Absicht hat, mit seinem Geisteserzeugnisse etwas Derartiges auszurichten, unangesehen, ob er selbst in der Erkenntnis Gottes steht oder ob er nicht seiner ganzen Richtung nach zu den völkerverderbenden Organen des Weltgeistes und des Teufels zu rechnen ist. Denn die Zeugnisse, welche „zur Gesundheit der Heiden“ dienen, können unmöglich der bloßen Natur oder dem Geiste der Welt zugeschrieben werden, sintemal die Natur kein Leben hat an sich selbst, und der Geist der Welt aus sich niemals etwas anderes als Böses thun und reden kann. Die Mischung ganz widerstreitender Elemente, wie sie in Bileam sich findet, dient

zur Aufhellung jeder Persönlichkeit, bei welcher die Hölle die Alleinherrschaft zu haben scheint, während doch etwas von ihr ausstrahlt, was die Verwandtschaft mit dem Himmel an der Stirne trägt. Nicht bloße Reste einer besseren, sittlichen und intellektuellen Anlage und Gewöhnung sind es, die hier zusammenhangslos zum Durchbruch kommen. Es sind die neben aller Verderbnis fortdauernden Ein- und Ausströmungen des Geistes Gottes, der bald mit dem Willen des Menschen, bald ohne, ja geradezu gegen denselben da und dort aufflammt, wie das erstorben scheinende Feuer in einem Aschenhaufen.

Auch ohne und gegen den Willen des Menschen, sagen wir. Und das führt uns abermal zu einer weitreichenden Folgerung, die wir aus dem Beispiele Bileams abzuleiten haben. — Bileam spricht eine der herrlichsten Weissagungen der ganzen Erlösungsgeschichte ohne und gegen seinen Willen aus. Denn er giebt seinen Segensspruch über Israel im Schlafwachen von sich, und da er nun zum Bewußtsein kommt, hat er das Gegenteil von dem gethan, was er thun wollte. Er hat es auch voraus gewußt, daß ein anderer Geist als sein eigener aus diesem seinem Munde reden werde. Er hat aber nichts dazu gethan, daß es so, wie geschehen, ausfiel; er konnte nichts dazu thun und wollte es auch nicht. Sein Verhalten ist willenlos. Nicht im Sinne einer demütigen Unterordnung unter Jehovah und einer aufrichtigen Freude an dem Berufe, dessen Befehle zu vollziehen, sondern im Sinne gedankenloser Gleichgültigkeit handelt er. Er beugt sich äußerlich, knechtisch, hündisch möchte man beinahe sagen, vor der Übermacht eines Gottes, den er halb verehrt, weil er nicht leugnen kann, daß es der rechte Gott sei, und halb verachtet, weil er bei ihm seine Rechnung nicht findet. — Die alten Kirchenlehrer haben nach Philos Vorgang die ganze Prophetie des Alten Testamentes auf diesen Unterbau der Verzückung, des aufgehobenen Selbstbewußtseins gegründet und daher ihre Begriffe von der gänzlichen Unselbständigkeit des Propheten, der aufgehobenen Freiheit seines Denkens und Handelns im Augenblicke der Weissagung entnommen. Der Geist Gottes sei bei seiner Rede wie ein Flötenspieler, der auf seinem Instrumente spiele; er sei das plectrum, mit welchem die Saiten des menschlichen Organs gerührt werden. Als der Montanismus dann geradezu die amentia, die Geistesabwesenheit,

als die unumgängliche Bedingung des Prophetentums proklamierte, kehrte die besonnenere Kritik der kirchlichen Wissenschaft wieder, hob die andere Seite hervor und führte den Nachweis, daß ein Zurückgedrängtwerden des Selbstbewußtseins nicht zu der prophetischen Verzückung gehöre. Die nachfolgende Zeit hat sich die Einseitigkeit der früheren Auffassung nicht wieder angeeignet. Die neuere Kritik aber hat ihre Abneigung gegen den kirchlichen Inspirationsbegriff ganz besonders an den extrem scheinenden Vorstellungen der ersten Kirchenlehrer genährt und, was in der orthodox-protestantischen Theologie mit denselben übereinstimmte, in eine möglichst grelle Beleuchtung gerückt. In Wirklichkeit hat sie eine Einseitigkeit und Voreingenommenheit an die Stelle der andern gesetzt. In der Allgemeinheit, in welcher jene Erklärung der Prophetie von den ersten Kirchenlehrern vorgetragen wird, ist sie allerdings nicht richtig. Der Entzückungszustand Ezechiels, „da die Hand des Herrn über ihn kommt“ und in welchem er die himmlischen Bilder schaut, weicht, nachdem das ganze Gemälde aufgerollt ist, dem hellen Bewußtsein des Knechtes Gottes und dem lebendigen Wort der Offenbarung. Er fällt zwar auf sein Angesicht überwältigt von der Erinnerung an das eben Gesehene. Aber Gott heißt ihn aufstehen; dann erst will er mit ihm reden. Schon diese Anrede „erquickt“ ihn und bringt ihn vollständig zu sich selbst. Und das Wort, das er jetzt vernimmt, ist keine bildliche Rede, sondern ein Drohwort voll göttlichheiligen Ernstes (Kap. 1. 2). Ähnlich ist der Hergang Kap. 3 beim Essen des Briefes, was wohl auch einen Moment des Entrücktseins aus dem ordentlichen Zusammenhang zwischen Leib und Seele bedeutet. Die Weissagung ib. V. 22 ff. ist ganz übereinstimmend mit der ersten Kap. 1. — Der Weissagungsakt Elisas 2. Kön. 3 wird zwar mit derselben Wendung eingeleitet, wie der obengenannte des Ezechiel Kap. 1. Aber die kurze Darstellung läßt den Verlauf nicht genauer erkennen, und scheint eher ein Beispiel davon abzugeben, daß die Ekstase auch in einer Form auftreten konnte, bei welcher das wache Denken und Reden sich unmittelbar mit ihr verband. — Über die Bestandteile, aus welchen sich die neutestamentlichen Prophetien zusammensetzten, wie bei den Töchtern des Diakon Philippus und bei Agabus, fehlen genauere Nachrichten. Die Gesichte des Apostels Johannes Offenb. Kap. 1, 10 ff.; 4, 2; 10, 4. 8; 14, 13; 17, 1 ff.; 21, 33; 22, 10 nehmen den-

selben Verlauf, wie die Ezechielischen. Sie setzen sich zusammen aus der „im Geist" empfangenen Offenbarung, und dem eigens durch ein Wort von oben anbefohlenen Akte der Aufzeichnung des Gehörten und Geschauten. In den meisten übrigen Fällen ist es das Wort des Herrn, das zu dem Propheten kommt, ihm die Zukunft in gemeinverständlicher Rede oder in Zeichen, welche sofort ausgelegt werden, ankündigt, wie namentlich bei Sacharja 1, 7 ff.; 2, 1 ff.; 3, 1 ff., während die erstgenannte Art an den Beispielen von Jesaja Kap. 8, 1 ff.; 11 ff.; 37, 21 ff.; 38, 4 ff.; Jeremia 1, 4; 11 ff.; 2, 1 ff.; 7, 1 ff.; 11, 1 ff.; 13, 1 ff.; 18, 1 ff.; dann Hosea 1, 1 ff.; Joel 1, 1 ff.; Amos 1, 1 ff.; 8, 1 ff.; 9, 1 ff.; Obadja 1, 1 ff.; Jona 1, 1 ff.; 3, 1 ff.; Micha 1, 1 ff.; Haggai 1, 1 ff.; 2, 1 ff.; Zephanja 1, 1 ff. ersichtlich ist, und die nicht so ausdrücklich durch einen Befehl des Herrn eingeleiteten Gottessprüche ihrem ganzen Gehalte nach von der bloßen Ekstase so fern sind als der Tag von der Nacht.

So wenig nun also die Prophetie im ganzen mit jenen mantischen Verzückungen in eine Reihe gestellt werden kann, so bleibt doch unbestreitbar, daß in einzelnen Fällen die Weissagung als eine That hervorgetreten ist, bei welcher das selbstbewußte Denken und das freie Handeln unterbrochen war. Sie will daher auch dafür angesehen sein, daß sie in dieser Form auftreten kann. Die Einwendung, daß ein solcher Zustand und eine solche Wirksamkeit der göttlichen Urheberschaft unwert wäre, ist unbedingt abzuweisen. Die Wissenschaft kann unmöglich berechtigt sein, einen andern Maßstab aufzustellen für das, was Gottes würdig ist oder nicht, außer demjenigen, den er selbst an die Hand gegeben hat. Dieser Maßstab ist aber schon hinreichend gegeben in dem apostolischen und prophetischen Worte, daß Gott Macht haben müsse, mit dem, was er geschaffen hat, zu thun, was er will (Röm. 9, 20 f.; Jes. 45, 9). Diese Wahrheit steht fest und ist für die Gotteserkenntnis ebenso notwendig, als die andere, daß Gott lauter Liebe und in der Liebe die ewige Weisheit ist. Vielmehr steht es so, daß die eine dieser Eigenschaften ohne die andere gar nicht gedacht werden kann. Wir schweigen davon, daß das menschliche Wissen noch viel zu fern ist von dem Ziele einer allseitigen Erkenntnis Gottes, als daß ein solch apodiktisches Urteil wie das obengenannte gefällt werden könnte.

Zweiter Abschnitt.

Der Geist Gottes als heiliger Geist.

1. Im Einzelleben der Christen.

A. Das Kommen des Geistes.

Wir lassen die Region des im engeren Sinne so zu nennenden Seelenlebens hinter uns liegen und treten ein in das Reich des selbstbewußten menschlichen Geistes. Um dasselbe richtig zu schildern, ist es notwendig, zuvor die beiden Begriffe Seele und Geist nach ihrer biblischen Bedeutung gegeneinander abzugrenzen. Es ist ein wichtiges Augenmerk in der Bestimmung des Begriffes vom Geist, daß derselbe, wie Raumer nachgewiesen hat, seine Entstehung nirgend anders her als aus der Bibel, oder aus dem Offenbarungskreise überhaupt ableitet, im Gebiete des natürlichen Denkens also nicht heimisch ist. In der griechischen wie römischen Litteratur, wenn sie auch die Namen πνεῦμα und spiritus haben, reicht der damit verbundene Gedanke über das psychologische Gebiet nicht hinaus. Was mit diesen Namen benannt wird, würde in der Schrift: mit Seele, ψυχή, נֶפֶשׁ bezeichnet sein. Es ist nur die dem sinnlich Wahrnehmbaren, dem Körperlichen und Stofflichen entgegengesetzte Form des kreatürlichen Seins, welche diesem das Wesen und die Gestalt des individuellen Lebens giebt. Eine Beziehung der sichtbaren Wesen auf Gott ist mit πνεῦμα und spiritus nirgends gesetzt. Die heidnische Philosophie kennt wohl einen Zusammenhang der Welt, zunächst der Menschenwelt, mit Gott. Est deus in nobis; agitante calescimus illo. Aber es fehlt das Verständnis dafür, daß diese Gegenwart eines göttlichen Wesens in uns einen Lebensfaktor bildet, in welchem sich die Freiheit des göttlichen Wesens von dem Stoffwesen überhaupt reflektiert. Gerade umgekehrt ist in der biblischen Sprache alles, was den höheren Namen רוּחַ und πνεῦμα trägt, als ein solches Seiendes gedacht, welches dem Naturleben überall den Stempel der Gottangehörigkeit und des lebendigen Zusammenhangs mit Gott aufdrückt.[1]) Das trifft auch in dem Falle zu,

[1]) Vgl. Cremer, Geist des Menschen im biblischen Sinne. Herzog Real-Encykl. (2. A.). Grimm, deutsches Wörterbuch S. 2662: Geist und Seele

wenn das Wort in Beziehung auf ein böses Wesen oder einen schlimmen Seelenzustand gebraucht wird (unreiner Geist, wie oft in den Evangelien, Geist des Schlafs Jes. 29, 10 und dergl.). Denn in solchen Wendungen ist deutlich das höhere Lebenselement in seinem Verhältnisse zu Gott bezeichnet. Der Begriff der Seele, also des nichtstofflichen Lebensgrundes in der sinnlich erscheinenden Welt, tritt jetzt gegen den des Geistes zurück. Was den erstgeschaffenen Menschen zu einer „lebendigen Seele," נֶפֶשׁ חַיָּה, macht, das ist nicht eine dem Leibe an sich einwohnende, mit ihm zugleich und demnach aus ihm entstandene immaterielle Kraft wie bei den Tieren, sondern es ist eine durch ein besonderes Thun Gottes ihm zugeführte und mit ihm zu dauernder Einheit verbundene Lebensmacht, mittelst welcher Adam ein belebtes Individuum leiblich-geistiger Art wird. Diese von außen und von oben her den Menschenleib erfüllende und beherrschende Potenz gewinnt durch ihre intime Verknüpfung mit dem Stoffgebilde eine Doppeleigenschaft. Sie nimmt einerseits die Natur dessen an, was in der Tierwelt als ein Nichtmaterielles, als ein von den Gesetzen des Stoffes teilweise oder annäherungsweise Gelöstes sich darstellt, — der Seele (denn auch in der Tierwelt giebt es Analogien eines denkenden und wollenden Princips). Und darin liegt die bedingte, teilweise Abhängigkeit des Geistes von dem Erdenkloß. Andrerseits teilt diese Potenz vermöge ihrer Abstammung von Gott und ihres Verbundenseins mit ihm der Seele etwas mit von dem schlechthin überirdischen Wesen, das sie selbst von Anfang an inne hat, und dehnt diese Einwirkung mittelbar auch auf den Leib selber aus. Das ganze Verhältnis der Faktoren, welche zur Konstituierung eines Menschenlebens gehören, wird dadurch bis auf einen gewissen Grad ein fließendes. Eine und dieselbe Lebensäußerung kann je nach dem Standpunkte, von dem aus sie beobachtet und beurteilt wird, bald als geistige, bald als seelische sich darstellen. Es kann auch das Seelische mit dem Körperlichen sich gleichsam verschmelzen, es kann daher eins mit dem andern verwechselt, ja es kann das Geistige in der Natur des Körperlichen

stehen in einem eigenen schwierigen Verhältnisse zu einander, teils zusammenfallend, teils einander schneidend. — Holtzmann & Zöpffel, Lexikon für Theologie ed. 1888 sagt: Geist sei ein aller Philosophie wie Theologie ebenso unentratsamer wie undefinierbarer Begriff.

gesehen werden und umgekehrt, so daß eine gänzliche Verwischung der Grenzen eingetreten zu sein scheint. Und daraus folgt dann jene Schwierigkeit in der Bestimmung von Geist und Seele, welche unter anderem die Frage aufwerfen lassen und zu einer entscheidenden machen, ob das Wesen des Menschen trichotomisch in Geist, Seele und Leib oder dichotomisch in Geist und Leib oder Seele und Leib zu zerlegen sei. —

Die dreiteilige Fassung ist auch der heiligen Schrift nicht fremd. Sie ist nicht nur in der zunächst hieher gehörigen Stelle 1. Thess. 5, 23 wörtlich enthalten, sondern es ist auch von einer Scheidung zwischen Seele und Geist Hebr. 4, 12 die Rede, womit die Voraussetzung einer wenigstens relativen Selbständigkeit der ersteren gegenüber dem letzteren gegeben ist. Das Zwischenglied, die Übergangsform vom Geiste zum Leib, vom Leib zum Geist kann zu einer gewissen eigenen Aktivität gelangen und, wenn es vom Geiste nicht beherrscht wird, zu einer der Geistigkeit verderblichen Gewalt werden, es kann eine Afterbildung des Geistes dadurch erzeugt werden, welche die Geisteskräfte in sich aufsaugt und verschlechtert. Das Herabsinken des Geistes in die Materie und die Zerreißung des Bandes mit dem Geiste Gottes ist die notwendige Folge davon. Die Scheidung zwischen Seele und Geist, von welcher der Hebräerbrief redet, ist also zunächst nur eine ideale. Das Wort Gottes bewirkt vermöge seiner Abkunft von dem Urquell der Wahrheit und Gerechtigkeit, daß der Geist des Menschen, wenn er dasselbe auf sich wirken läßt, seines Berufs und seiner Befähigung, die seelischen Regungen in seiner Hand zu behalten, bewußt bleibt und dieser Aufgabe nachkommt. Er lernt das, was unzweifelhaft göttlich ist, von dem, was dem Göttlichen ähnlich sieht, also möglicherweise göttlich, möglicherweise aber auch ungöttlich sein kann, unterscheiden, und die seelischen Regungen immer wieder mit dem bewußten, reinen Gottesleben durchdringen. Und damit erhält er sich selbst und das ganze Personleben auf der göttlichen Höhe. — In gewissem Sinne giebt es also auch eine reale Scheidung von Seele und Geist.[1])

[1]) Dies gegen die Behauptung von Cremer l. c., daß Seele und Geist nur unterschieden, nicht (wie Seele und Leib) geschieden werden können.

Anlangend die Wege, auf welchen der heilige Geist das Band zwischen Gott und dem Menschen knüpft, haben wir den Vorgang, welchen die Schrift desfalls von Christo berichtet, in seinem eigenen Lichte zu betrachten. Die Vereinigung des Vaters mit dem Sohne durch den heiligen Geist kann nicht in eine Reihe gestellt werden mit dem Kommen Gottes zu den Menschen überhaupt. Denn Christus ist ein durch den heiligen Geist von Mutterleibe her mit dem Vater in vollkommener Einigkeit lebender Mensch; er besitzt die Fülle des heiligen Geistes nach Leib und Seele ursprünglich. Bei ihm giebt es keine Wiederanknüpfung der Gottesgemeinschaft; sie ist bei ihm niemals zerstört gewesen. Es ist bei ihm nichts Totes ins Leben zu rufen, keine geistliche Lebenskraft erst neu mitzuteilen. Was bei ihm notwendig und Bedürfnis ist, das ist neu die fortdauernde Erneuerung jener wesentlichen Gemeinschaft mit Gott, wie sie bei ihm, der schon als Knabe „in dem sein mußte, was seines Vaters war", so vor wie nach seiner Taufe im Jordan ganz von selber stattfand, durch sein Leben in der Schrift, durch sein ununterbrochenes Gebet und durch sein tadelloses Rechtthun bewirkt und unterhalten. Daß eine solche stetige Unterhaltung der in ihm brennenden Geistesflamme stattfinden mußte, folgt daraus, daß er ein wirklicher Mensch war. Aus sich selbst konnte er sie so wenig schöpfen als ein andrer Mensch, weil er wie andre sein Leben von Gott hatte und nicht von sich selbst, einerlei ob er auf natürlichem oder auf übernatürlichem Wege erzeugt war. — Der Geist Gottes, der ihn täglich und nächtlich mit der himmlischen Lebensluft erfüllte, kommt also bei der Taufe nicht ausnahmsweise, nicht als ein bloß vorübergehendes Wunder. Er zeigt sich nur in einer außerordentlichen Erscheinung. Nicht daß er auf Jesum sich herabläßt, ist das Wunder, sondern die Art, wie er es thut. Und Gott veranstaltet dieses Wunder teils um der Menschheit willen, der er seinen Sohn in feierlicher Weise zeigen will, teils um Jesu selbst willen, welchem dieser sichtbare und fühlbare, zugleich von einem großen Worte Gottes hörbar bekräftigte und erläuterte Vorgang zu einer ganz unvergeßlichen und überschwenglichen Stärkung seines Glaubens an seine Herkunft und an die göttliche Bestimmung seiner Menschheit werden mußte. Das Ganze war, um es kurz zusammenzufassen, die im größten Maßstabe wiederholte Thatsache der

Menschwerdung, die sonst in unscheinbarer, verborgener Art fortwährend vor sich ging. Das Wasser aber, welches dabei zur Anwendung kommt, ist noch weniger als bei einem der andern Israeliten ein Gnadenmittel. Es ist einfaches Sinnbild der Buße, d. h. hier der Übernahme des Sündenelends, unter welchem Israel und die Welt nach ihrem Erlöser seufzten. — Hingegen sind die Jünger Christi mit der übrigen Sünderwelt zusammenzunehmen. Bei ihnen, weil sie die Werkzeuge für die Fortpflanzung des Geisteslebens werden sollten, mußte zuallererst die Pflanzung eines solchen stattfinden. Und sie hat, wie wir oben zu Joh. 20, 21 f. nachgewiesen haben, auch also stattgefunden durch Jesu Wort und durch seinen Lebenshauch.

Wir erinnerten oben, daß der heilige Geist, wenn er dem selbstbewußten und freien Menschen als solchem sich naht, eben nur mit dem unmittelbar gottverwandten Princip im Menschen, dem Geiste selber, nicht aber mit dem seelischen Wesen zu thun haben kann. Mit andern Worten: was auf dieser Stufe von Strömen des Geistes auf den Geist des Menschen ausgeht, das kann nur auch auf die Schaffung eines Gott erkennenden freien Denkens und eines bewußten Sichhinwendens zu Gott im Willen des Menschen abzielen. Das Werk des Geistes Gottes ist nunmehr die Heiligung der Welt, wie dieselbe teils in dem Menschen als Einzelwesen, teils in dem menschlichen Gemeinwesen ihre eigentliche Werkstätte hat, dann aber von hier aus sich auch auf die ganze übrige Kreatur ausdehnt. Der tief innerlichste Punkt, an welchem der Geist Gottes in den beiden ersten Fällen einsetzt, ist jenes geheimnisvolle Bindeglied zwischen Gott und dem Menschen, das Gewissen. Denn das Gewissen ist der Herd des vollkommensten Gottesbewußtseins ebensosehr, wie der Mutterboden alles gottähnlichen Handelns. Im Gewissen als dem schlechthin unauslöschlichen Funken der Gottebenbildlichkeit und Gottesgemeinschaft ist nicht nur die Möglichkeit eines absolut sicheren Selbstzeugnisses gegeben, mit welchem der Mensch über seine Herkunft und seine Bestimmung zu urteilen vermag und urteilen lernt. Es ist in ihm zugleich auch die Schranke gezogen, welche von dem Gottesbewußtsein des Menschen nicht überschritten werden darf, ohne daß es zur Aufhebung des Unterschiedes zwischen Gott und ihm selbst, also zur Selbstvergötterung, oder zum Gegen-

teil derselben, zur Selbstvernichtung kommt. Und es ist ihm damit auch die Grenze gesteckt, die er einzuhalten hat, wenn er nicht im bewußten Widerstreben gegen Gott, im Trachten nach dem Bösen um des Bösen willen, also in den offenbaren Werken des Teufels endigen soll.

Somit stehen wir nunmehr auf der Höhe der Geistesoffenbarung, wo der Geist Gottes sich zu erkennen giebt als heiliger Geist. Er war das zuvor auch. Aber diese Eigenschaft trat nicht als die alles bestimmende in den Vordergrund. Er bleibt, was er zuvor auch war; er ändert nicht sein Wesen, nicht im kleinsten Teile. Es ist nicht gesagt, daß er jetzt erst eigentlich recht er selbst wäre, so wie ein Mensch erst ganz er selbst ist, wenn er bei voller Reife das Bewußtseins alles das, was er seiner Anlage und Bestimmung nach werden konnte, auch im Princip, in substantiellem Sinne wenigstens, geworden ist. Es gilt hier nicht einen Fortschritt zu verzeichnen, dem gegenüber das Bisherige als eine niedrigere Entwicklungsphase zu prädizieren wäre, als ein überwundener Standpunkt, und als ein solcher, der, um uns der Hegelschen Terminologie zu bedienen, in dem höheren Begriff aufgehoben d. h. sowohl verneint als auch bejaht und verwahrt würde, als etwas absolut Wirkliches sich aber nicht mehr zu behaupten vermöchte. Der Geist Gottes ist Naturgeist nach wie vor. Er hat nur seine besonderen Offenbarungsperioden, in welchen jetzt diese und jetzt eine andere Seite seines Wesens alles überstrahlt, wenn er die Welt in der Bahn seiner Schöpferthätigkeit umwandelt, oder richtiger: die Welt ihre Umdrehung um ihn selbst vollziehen läßt, um sie zu der ihr bestimmten Vollkommenheit zu geleiten. Der Name: heiliger Geist ist also nur denominatio a parte potiori. Denn die Unterschiede in ihm an sich werden ja nicht in Abrede gestellt.

So findet auch auf diese Sphäre der Geistesoffenbarung das Gesetz des Unterschiedes und der Stufenfolge seine Anwendung. Der Geist ist auch hier nicht von vornherein als persönliches Wesen, als göttliches Ich anzuschauen. Die erste Form seiner Erscheinung kehrt hier wieder. Er verbindet sich mit der Menschheit in ihrem geistigen Leben nach seinen verschiedenen Besonderheiten, wie mit derselben als einem großen Ganzen; er kommt zu ihr als ein anderswoher stammendes und

anders beschaffenes Lebenselement, als eine höhere Potenz, die innerhalb der Welt des kreatürlichen Geistes sich bemerklich macht, ohne daß man ihre Eingänge und Ausgänge wahrnehmen, messen und berechnen kann. Soweit diese Form der Geistesoffenbarung reicht, ist der heilige Geist allerdings in der Art einer bloßen Kraft gegenwärtig, wie im körperlichen Leben die Wärme oder Kälte, wie der elektrische oder magnetische Strom oder wie das Licht, das hier nur als matter Schein oder einzelner Strahl durch die dunkle Wolke zuckt, dort als ein überwältigender Strom, als ein Meer von Klarheit sich über die Welt ergießt, das aber nirgends gefaßt, festgehalten, und in bestimmte Grenzen eingeschlossen werden kann. Das Verhältnis des Geistes zu Gott erscheint daher auch nicht als das der Selbstbestimmung, sondern als das des Bestimmtwerdens von Gott. Er wird von Gott nicht bloß gesandt (was auch im persönlichen Sinne verstanden werden könnte), sondern er wird gegeben, ausgegossen; die Geister der Gläubigen werden mit ihm erfüllt, wie man ein Gefäß mit einer Flüssigkeit füllt; er wird in die Herzen gesandt, um in ihnen zu sein und zu bleiben, ohne daß man sieht, wo er ist und wie er da ist, so daß sein Gesandtwerden an diesen Ort sich ausnimmt wie ein Verschwinden an demselben oder ein Aufgelöstwerden seiner Natur in die Natur, in welche er eingegangen ist. Bei dieser Herabkunft seines Geistes in die Welt tritt also Gott selbst dem Menschen nahe als ein solcher, der mit dem Menschen ein und dasselbe Wesen ausmacht. Er ist in dem Gläubigen, den er mit seinem Geiste ausgerüstet hat, nicht als ein Ich, das in einem andern Ich sich eine Wohnstätte ausersehen hat, um hier sein Fürsichsein zu behaupten, um neben dem kreatürlichen Ich oder innerhalb desselben als ein überweltliches Ich zu existieren, so etwa, wie man sich den Zustand der Besessenheit vorzustellen hat, wo die Doppelheit und Geschiedenheit und der daraus entspringende Kampf des menschlichen und des dämonischen Ich das eigentlich konstituierende Merkmal dieses Zerrbildes von einem göttlichen Geschöpfe ausmacht. Vielmehr ist Gott durch seinen heiligen Geist gleichsam ein Teil des Menschengeistes geworden, sein höchster zwar und der allein herrschende, aber eben doch nur so, daß er als solcher Bestandteil oder Faktor dieses menschlichen Wesens nicht wahrgenommen wird und nicht wahrgenommen sein will, sondern bloß durch seine Kundgebungen

in dem Menschen und durch den Menschen erschlossen werden kann und soll. Und in dieser Bestimmtheit giebt es wieder eine zweifache Offenbarung. Einerseits wird er in dem einzelnen Menschen heimisch, den er durch sein Kommen und Einwohnen zu einem Menschen Gottes macht. Andererseits läßt er sich sehen als ein Gemeinsames vieler Menschen, als ein überweltliches Lebensprincip, das die Eigenschaft hat, eine Anzahl von der Erde her stammender leiblich-geistiger Wesen in gleichartiger Weise sich zu eigen zu machen, sie durch diese Gesamtwirkung nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander in harmonischer, lebendiger Art zu vereinigen und so ein höheres geistliches oder göttlich-menschliches Ganzes, eine Gesamtpersönlichkeit nach Gottes Willen aus ihnen zu machen. Gegenüber dem Individualleben, dessen mannigfache Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten in einer Gemeinschaft aufgehoben oder doch wesentlich eingeschränkt und unschädlich gemacht, ja wohl gar auch zu einer specifisch segensreichen Wirksamkeit verwendet werden, kann man diese Offenbarungsstufe des heiligen Geistes als eine höhere Lebensform bezeichnen. Aber auch hier, in der Gesamtpersönlichkeit, prägt sich das Wesen des Geistes Gottes noch nicht ohne weiteres schon in solchen Worten und Werken aus, die sich von der allgemein-menschlichen oder weltlichen Form des Gemeinschaftlebens sichtbar und hörbar unterscheiden. Man kann in der Regel nicht sagen: diese Worte oder Thaten innerhalb einer Gemeinde Gottes gehören dem heiligen Geiste an, und jenes sind wiederum Kundgebungen der geisterfüllten und geheiligten Gemeinde für sich. Sondern alles, was die letztere Gotteswürdiges thut oder spricht, das stellt sich dar als etwas, was eben dieses göttlichbelebte Ganze von Menschengeistern geredet oder ausgeführt hat. Der Geist Gottes aber, der in Wahrheit das allein Wirkende in dem Geiste dieser Gemeinde ist, bleibt in seinem lichten Dunkel verborgen und giebt sich niemanden anders zu merken, zu fühlen und zu finden, als durch das Mittel der göttlich-erleuchteten geistigen Sehkraft, d. h. des Glaubens an Gott und Christum. Der heilige Geist hat also einen Offenbarungskreis innerhalb der Geisterwelt auf Erden, in welchem er die Eigenschaft der Unpersönlichkeit ebenso unbestreitbar an sich trägt, als in den zuvor durchgangenen Sphären des niedern geschöpflichen Daseins.

Die nahe Verwandtschaft dieser Offenbarungsstufe mit der

früheren spricht sich zunächst darin aus, daß der heilige Geist dem Menschen als eine Gabe mitgeteilt wird. Was gegeben wird, es sei von Gott oder von Menschen, kann als solches nichts Persönliches, nichts Individuelles, es muß eine Sache, etwas nicht für sich Seiendes, nicht mit eigenem Willen Begabtes sein, es muß wenigstens in dem Akte des Gebens sich rein passiv verhalten. Das trifft z. B. auch dann zu, wenn etwa ein Vater seine Tochter einem Manne zur Ehe giebt. Denn es ist diese Handlung bedingt durch den Verzicht der Tochter auf ihren freien Willen. Sie kann in vollkommener Selbständigkeit des eigenen Entschlusses sich mit dem Gebote des Vaters eins wissen. Aber wie sie auf diese Selbständigkeit schon dadurch verzichtet, daß sie sich einem Manne hingeben will, so leistet sie diesen Verzicht in verstärktem Maße damit, daß sie durch eine fremde Gewalt sich einer fremden Gewalt unterordnen läßt. Das ist also eine Äußerung der durch den eigenen freien Willen hergestellten Willenlosigkeit. In ihrer Eigenschaft als Gabe wird sie also zu einer Sache. Immerhin bleibt bei dieser selbsterwählten Unfreiheit die Wurzel der Freiheit unverletzt. Die eheliche Verbindung besteht nicht in der Auflösung einer Persönlichkeit zu Gunsten einer andern, noch auch in dem Schein einer solchen. Die Person verharrt in dem neuen Stande ihres Daseins als eine sichtbare Person; es sind zwei willensfreie Wesen, zwei Ich neben und außer einander, welche das Ehepaar bilden. — Bei dem heiligen Geist als Gabe betrachtet, macht sich die Seite der Passivität noch stärker geltend als im vorgenannten Beispiele. Das Gegebenwerden, welches von ihm ausgesagt wird, ist ein solches, bei welchem kein Einzelwesen zum Vorschein kommt und neben andern Einzelwesen sich lebendig erzeigt. Ein göttliches Wesen wird dem menschlichen sozusagen einverleibt, ein Prozeß, bei welchem nicht einmal die Einwilligung dessen, der gegeben werden soll, zu der Verfügung, die über ihn ergeht, zur Sprache kommt. Das charakterisiert deutlich die Unpersönlichkeit des heiligen Geistes. — Gegen diese Schlußfolgerung kann man nicht einwenden, daß ja auch Christus, ja der Vater selbst unter diesem Begriffe des Gegebenwerdens erscheinen, wenn Paulus Eph. 3, 17 betet, Gott möchte geben, daß Christus durch den Glauben in ihren Herzen wohne, und wenn der Herr selbst sagt (Joh. 14, 23), der Vater werde kommen und mit dem Sohne Wohnung bei den

Gläubigen machen. Denn das ist auch nichts anderes, als ein Sichselbstthingeben Gottes an den Menschen, bei welchem Gott mit diesem eins wird, so daß seine Person als von der des Menschen unterschieden nicht wahrgenommen werden kann. Die richtige Folgerung geht vielmehr dahin, daß die Eigenschaft der Unpersönlichkeit, welche dem Geiste Gottes als einer Gabe an die Menschen zukommt, auch von dem Wesen Gottes überhaupt nicht werde ausgeschlossen werden können.

Im übrigen nimmt die Schilderung von dem Wirken des Geistes bei den Menschen ganz dieselbe Richtung, wie wenn das geistig-sittliche Verhältnis zweier Menschen zu einander dargestellt wird, von welchen der eine den überwiegenden und überwältigenden Teil vorstellt, dem das Anregen, Stärken, Tragen, Mitteilen allein zukommt, während auf den andern Teil allein das Empfangen, das Leitungs- und Hilfsbedürftigsein fällt, so daß der letztere für ganz unselbständig und ohnmächtig angesehen werden muß, ob er gleich in Wirklichkeit mit vollem Selbstbewußtsein und auf Grund unbedingt freier Selbstentscheidung dem ersteren sich überläßt. Der Zweck dieser Einigung zwischen dem Geiste Gottes und dem des Menschen ist aber einzig die Weckung heiliger Kräfte und Triebe im sündigen Menschen. Dadurch, daß Gott sich in seiner Eigenschaft als heiliger Geist dem Menschen einpflanzt, wird der vermöge der Schöpfung in dem Menschen liegende ewige Lebenskeim zur lebendigen Regung gebracht; es wird gearbeitet an der Entfaltung einer neuen Persönlichkeit, also eines nach Einsicht, Begehren und Stärke gottähnlichen Wesens. Der Hergang ist wiederum derselbe, wie bei der Schöpfung der Welt. Wie dort der Geist Gottes aus dem ewigen Lichte heraustritt und in die Finsternis eingeht, ja selber die Erscheinungsweise der Finsternis annimmt, um aus der Finsternis das lichte Leben der Naturwelt hervorzulocken, so senkt sich der Geist Gottes in das Dunkel der unwissenden und sündigen Seele herab, in dieses unsichtbare Inwendige, in welchem bestenfalles Licht und Finsternis miteinander ringen oder auch schon das Licht die Oberhand gewonnen, das aber nichtsdestoweniger die Finsternis immer noch neben sich, an sich und wider sich hat. Er wird also auch hier selbst ein Dunkel. Denn er ist von dem Dunkel des Menschengeistes äußerlich nicht geschieden. Er wird ein Dunkel im Menschen, um aus dem

Dunkel des Menschen die Lichtgestalt des freien Gottesmenschen hervorzubringen. Und das Ziel, dem er schließlich zustrebt, besteht darin, daß er in Gemeinschaft mit dem neuen Lichtgeborenen selbst für seine Person als der persönliche ewige Urquell des Lichtes, als welcher er im Anfang bei Gott und Gott selbst war, wiederum an das Licht der Ewigkeit sich erhebe.

Die Wege, auf welchen der heilige Geist zu dieser Vereinigung mit den Menschen gelangt, werden in der heiligen Schrift durch verschiedene Ausdrücke bezeichnet. Der schon erwähnte allgemeine Begriff des Gegebenwerdens durch Gott kehrt selbst auch in mancherlei Wendungen wieder. Mit dem einfachen Dativ hat ihn Ps. 51, 12; Luk. 11, 13; Apg. 5, 32; Eph. 1, 17; 1. Joh. 3, 24; 2. Kor. 5, 5; 2. Tim. 1, 7; den Geist über jemanden geben, sagt Num. 11, 29, unter die Leute geben, Jes. 63, 11, in jemanden geben, Ezech. 11, 19; 36, 26; 1. Thess. 4, 8, in das Herz geben, 2. Kor. 1, 22, einfach von darreichen spricht Paulus Gal. 3, 5. Auf seiten des Menschen entspricht dem der Begriff des Empfangens Apg. 1, 8; 2, 38; 8, 15. 17; 10, 47; 19, 2; Röm. 8, 15; 1. Kor. 7, 12; 2. Kor. 11, 4; Gal. 3, 2. 14. Daneben wird die mehr allgemeine Bezeichnung des Kommens gebraucht, ohne Angabe des Wohin? Joh. 16, 13, oder mit einer solchen z. B. zu den Jüngern Joh. 16, 7, auf dieselben Apg. 1, 8; 19, 6. Auch sehr konkrete und anschauliche Redeformen werden angewendet. Der Geist fällt auf die von Gott dazu erlesenen Menschen Ezech. 11, 5; Apg. 10, 44; 11, 15. Er wird auf sie oder über sie ausgegossen Joel 3, 1; Jes. 32, 15; Sach. 12, 10; Apg. 2, 17. 18. 32; 10, 45; Tit. 3, 5; Röm. 5, 5. Noch konkreter: er fährt herab auf Jesum in leiblicher Gestalt Luk. 3, 22; Mark. 1, 10; Joh. 1, 32. Dazu fügen dann Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16; Joh. 1, 33; Apg. 1, 5 die wirkungsvolle Beleuchtung dieses Vorgangs, indem sie denselben als eine Taufe darstellen, welche dem einzelnen Menschen von oben her erteilt wird, und die sich in ihren Folgen als ein flüssiges Feuer himmlischen Ursprungs erweist. Daß dieses Nahen Gottes zu dem sündigen Menschen nicht ein richtendes und vernichtendes sei, sondern eine Quelle seliger Freude, wird durch die begleitende Verkündigung bezeugt, daß es sich dabei um ein Angethanwerden mit hoher überirdischer Kraft

handele, Luk. 24, 49, die schon im Alten Testamente Joel 3, 1 ff., Sach. 12, 10, noch mehr im Neuen, durch helles Aufleuchten göttlichen Lebens, in Gebeten, Weissagungen, in Liebessinn und Liebesthaten (Röm. 5, 5) sich legitimiert. Auch das besondere Merkmal der Erhabenheit über die Welt, die Ruhe, darf dabei nicht fehlen. Der Gewalt, mit welcher der Geist am Pfingsttage auf die Jünger herabfährt, hält das andere Moment die Wage, daß er, wie einst auf Christo, so auch auf der Jünger Haupt sich zum Bleiben niederläßt, und nun als ein Geist der Herrlichkeit über ihnen schwebt und in ihnen waltet (1. Petri 4, 14).

Sämtliche eben angeführte Belege dienen mehr oder weniger dem von uns geschilderten Charakter des heiligen Geistes auf dieser Stufe zur schärferen Umgrenzung und Zeichnung im einzelnen. Das Elementare, Naturstoffartige reicht so tief hinab in die Verwandtschaft mit der sichtbaren Kreatur, daß sogar das Gesetz der Schwere von ihm nicht ausgeschlossen bleibt. Wenn wir es wagen, auch eine solche Kategorie auf das göttliche Wesen anzuwenden, so dürfen wir erwarten, daß man nicht eilend sei, uns Anschauungen zuzutrauen, die mehr als heidnisch wären. Der biblische Realismus, zu dem wir uns bekennen, hat an Jakob Böhme, Oetinger und anderen Größen der Theosophie eine Anlehnung für diese Art, in den Tiefen der Gottheit zu forschen, welche bei den ersten Trägern der deutschen Philosophie, Schelling an der Spitze, Recht bekommen und Aufmunterung gefunden hat. Und wir achten es als einen der bedeutendsten Fortschritte unserer neueren Wissenschaft, daß auch die sogenannte liberale Richtung, wie z. B. Zeller in seiner Geschichte der deutschen Philosophie, es der Mühe wert achtet, den geistigen Reichtümern, welche auf jenen fernabliegenden und bis jetzt kaum erschlossenen Goldfeldern gesucht werden, einen aufmerksamen Blick zu widmen. So werden also auch wir uns dessen versehen können, daß dem Streben nach allseitiger und folgerichtiger Durchführung der biblisch-realistischen Denkweise der nötige Raum zugestanden werde. Der Faden, den wir hiermit anknüpfen, ist nichts anderes, als ein Versuch, die Idee einer biblischen Physik, wie sie unseres Wissens dem verewigten Meister biblischer Theologie, J. T. Beck, vorschwebte, von einer neuen Seite anzufassen und ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen klarzulegen. — Wir nehmen den

so alt- als neutestamentlichen Ausdruck, daß der Geist Gottes auf die dazu Erwählten falle, mit Oetinger im „massiven“ Sinne, d. h. wir geben ihm die möglichst weite Ausdehnung nach der Richtung der Verwandtschaft mit dem, was innerhalb der Sinnenwelt den gleichen Namen trägt. Wir sagen: was fällt, das folgt dem Gesetze der Schwere. Stammt es von der Erde und ihrer Körperwelt, so unterliegt es der Anziehungskraft, welche die Erde auf das Ihre ausübt. Ist es jenseits der Erdatmosphäre zu Hause, so ist es ein Körper, welcher seine bisherigen Gravitationsverhältnisse verlassen hat und in den Attraktionsbereich der Erde gelangt ist; der Natur gemäß nimmt seine Bewegung wie an Geschwindigkeit so an Macht seiner Einwirkung auf die irdischen Gegenstände, mit welchen seine Bahn zusammentrifft, in gesteigertem Maße zu. Die Folge ist seine Übermacht über das, was der unteren Sphäre des Daseins angehört. Das ist der Hergang, welcher durch das Wort „fallen“ gekennzeichnet ist. Er hat sein Urbild in der Welt der Ewigkeiten, wie sie uns in dieser Sprache der Schrift gleichsam als in einem Spiegel vor Augen tritt. Der Geist Gottes hat sich von dem ewigen Mittelpunkte der geistigen und leiblichen Schöpfung gleichsam getrennt, und ist in den Anziehungsbereich der geschaffenen Geister auf Erden gekommen. Es ist die Selbstverfügung der ewigen Liebe und Weisheit über sich, wenn sie das, was wesentlich zu ihr gehört, von sich ausläßt und in die Lebenssphäre der sündigen Menschheit dahingiebt. Das, was dahingegeben, was aus dem Wesen Gottes entlassen wird, ist auch in diesem Prozesse nicht ein Unfreies. Der Geist ist bei seinem Dahingegebenwerden nicht ein bloßes überweltliches Element, er ist von Anfang an ein sich selbst offenbares und in ewiger Freiheit sich selbst bewegendes Wesen. Aber er zieht die Modalitäten des Unfreien und Unbewußten an, indem er dem göttlichen Majestätswillen in sich Raum giebt und ihn zur Ausführung übernimmt. Andererseits ist diese Bewegung abwärts vom Throne des Vaters zu der Menschheit keineswegs eine, wenn wir so sagen dürfen, einseitige Gottesthat. Die Menschheit übt vermöge ihrer ursprünglichen wesentlichen Einheit mit Gott in der Liebe ihre Macht auch auf den heiligen Geist selber aus. Es ist das geheime Verlangen der verlorenen Kreatur nach Gott, das der Herablassung Gottes zu ihr sich entgegenstreckt. Die Ankunft des

heiligen Geistes als eine wunderbare Enthüllung Gottes so gewaltig, so erschütternd — sie wäre zerstörend für die leibliche und seelische Existenz des adamitischen Geschlechtes, wenn nicht das Herz der sündigen Welt mit seinem starken Bedürfnisse nach Gott die bereitete Stätte für diesen Einzug des Geistes der Gnade und des Gebets in dem irdischen Jerusalem darbieten würde. So aber ist es ein heilvolles, seliges Thun und Leiden zugleich, auf des Menschen Seite nicht allein, sondern auch auf Gottes Seite.

Vielleicht dürften wir noch einen Schritt weiter gehen. Wir könnten daran erinnern, daß die Thaten der Liebe Gottes keinen plötzlichen Anwandlungen des Erbarmens ihre Entstehung und Ausführung verdanken, daß sie vielmehr vor Grundlegung der Welt nach einem ewigen Plane Gottes zu der vorherbestimmten Zeit in Wirklichkeit treten, daß sie, je eine Liebesthat durch die andere, vorbereitet und von lange her durch die Weissagung angekündigt sind. Wir hätten uns also einen in der jenseitigen Welt gelegenen Anfangspunkt zu denken, hätten dann weiter zu erwägen, daß auch das Wort der Geistesverheißung nicht ein bloßes Wort ist, zum Zweck des Aufmerkens und Erinnerns in das erwählte Geschlecht hineingerufen, bis auf weiteres in das Buch Gottes eingetragen und den Menschen zur Kenntnisnahme übermittelt, sondern daß mit der Verheißung die That Hand in Hand geht, daß die Erfüllung Schritt vor Schritt in den überirdischen Entwicklungen sich vollzieht und sich nach fester Ordnung stetig dem Hereintreten in die Geschichte der Erde zuneigt, bis der Augenblick da ist, wo sie unversehens zur Realität, zur historischen Thatsache wird. Das kann uns die Frage nahe legen, ob nicht auch nach dieser Seite hin in der Erlösungsgeschichte, nämlich in der jenseitigen Aufeinanderfolge vorbereitender Werke Gottes ein Gesetz himmlischer Physik walte, das zum irdischen Gesetze die ewige Parallele ausmacht. Denn wenn das Fallen des Geistes auf die Jünger Christi eine Bewegung des Himmels zur Erde darstellt, so kann auch die eben erwähnte Bewegung keine andere sein als eine *gesetzmäßige*. Und es kann weiter kein Bedenken obwalten, zu sagen, daß nicht nur das Kommen des heiligen Geistes an sich, sondern auch die *Art der Bewegung*, durch welche dies Kommen sich vollzieht, sich ebenfalls zusammensetzt aus zwei Faktoren, nämlich aus dem Thun Gottes und der menschlichen

Empfänglichkeit für dieses Thun. Es ist ein Parallelogramm der Kräfte, das die unendliche Erbarmung Gottes in das Firmament der Jahrtausende, ja der Ewigkeiten gezeichnet hat und das dem Kommen des heiligen Geistes in die Welt zu Grunde liegt. Und daß Gott nach der Schrift je näher dem Ende der Welt, desto eilender die Thaten seiner Macht wie seiner Gnade ausrichtet, daß die Geschwindigkeit, mit der die Ereignisse aufeinander folgen, nicht bloß in arithmetischer, sondern in geometrischer Proportion wächst, Jes. 60, 22; Ps. 102, 14 ff.; Offenb. Joh. 22, 17; Matth. 24, 22. 27; Luk. 17, 24; 2. Petri 3, 8. 10, das ist das ewige Gesetz, durch dessen Forderungen das Fallen des Geistes auf die heilsbedürftige Welt geregelt und gewährleistet ist. — Mit der Schrift glauben wir in diesen Andeutungen vollkommen einig zu gehen. Ein bloß zufälliges Spiel der Gedanken sind sie nicht. Dieses Zugeständnis fordern wir auch im Interesse der höheren theologischen Wissenschaft, wenn wir gleich uns bewußt sind, daß solche Pfade nicht ohne große Zurückhaltung begangen werden dürfen.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem, was von dem Herabfallen des Geistes aus der himmlischen Höhe gesagt wird, steht die Enthüllung einer anderen Seite dieser Selbsthingabe Gottes an die Menschheit, wenn dieselbe als ein Ausgegossenwerden des heiligen Geistes sich darstellt. Mit dieser Bezeichnung erhält das göttliche Gnadenwerk das Ansehen eines Prozesses von konkreter Anschaulichkeit. Bei der Vorstellung von einem Fall mangelt es an einem sichtbaren und greifbaren Objekte; sie muß durch die Einbildungskraft nach dieser Seite hin ergänzt werden. Nur an dem Herabsinken einer kalten Luftschicht in die wärmere hätte man etwa einen Anhaltspunkt, um sich das übernatürliche Ereignis unter einer Erscheinungsform vorstellig zu machen, welche dem natürlichen Denken zugänglich ist. Das „Ausgegossenwerden" erweckt sofort in der Seele das Schema einer flüssigen Materie. Daß diese Eigenschaft im Wesen des Geistes als des Offenbarers von Anfang an mitgesetzt ist, haben wir beim Beginn dieser Untersuchungen dargethan. Sie kommt hier zum Vorschein auf der höchsten Stufe des menschlichen Geisteslebens, wie sie auf der vorhergehenden, der Stufe des Seelischen als der niedrigeren beobachtet wurde. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin,

daß das göttliche Princip gedacht werden muß als ein solches, welches sich über den Gegenstand der Neuschöpfung ausbreitet, sich verteilt, sich dem Objekte seiner Einwirkung anschmiegt, in dasselbe eingeht und es dadurch erfrischt und befruchtet, wie der Tau und Regen das Land feuchtet, um dasselbe mit sich selbst und den in ihm enthaltenen von oben kommenden Lebensstoffen zu bereichern. Dem Gange der biblischen Schöpfungsgedanken entsprechend ist auch diese Eigenschaft der Flüssigkeit diejenige, welche in der Weissagung, wie in der Geschichte des Heils am deutlichsten heraustritt. Die alttestamentliche Prophetie hat ihre Wurzeln ganz vorzugsweise in diese Seite der Gottesgemeinschaft eingesenkt, wie die drei Hauptzeugen Joel, Jesaja und Sacharja beweisen. Die neutestamentliche Verkündigung tritt in ihre Fußstapfen, wie die Worte Jesu selbst Luk. 24, die erste Apostelpredigt Apg. 2 und die weiteren oben schon aufgeführten Stellen erkennen lassen. Die Idee ist auch wieder ganz konform mit der Lehre der Genesis. Der Geist Gottes, welcher über dem Wasser schwebt, in dasselbe eingeht und sich ihm assimiliert, um die Gebilde des Lichts und der Kraft in der irdischen Natur daraus auftauchen zu lassen, senkt sich in der gleichen Qualität zur kreatürlichen Geisteswelt herab, um in der unendlichen Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit, welche er ebendamit angezogen hat, den geschaffenen, intelligenten und freien Wesen bis ins letzte Atom ihrer Substanz sich zu eigen zu geben, sie dadurch von der Fleisches- und Erden- wie von der falschen Geistesgewalt loszumachen, sie mit sich selbst zu erfüllen, und so die Umwandlung in die ihnen zugehörige Vollkommenheit und Herrlichkeit zuwege zu bringen.

Um diese seine Bestimmung noch in einem festen, alles umfassenden Worte auszuprägen, nennt der heilige Geist sein Kommen in die Welt eine Taufe. Mit diesem Namen wird dem ganzen Begriffe zunächst nur das hinzugethan, daß die äußere Vermittlung gleichsam in der Perspektive gezeigt wird, durch welche der Geistesstrom in die Welt sich ergießen soll, nämlich die menschliche Hand, im Dienste des erlösenden Gottes. Sie bildet aber eben damit zugleich einen großen Fortschritt aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit hinein und setzt die Marksteine, innerhalb welcher das Ausgießen des Geistes geschehen muß. Denn daß der Geist in erster Linie durch das Wort von Christo ausfließt, daß er nicht zuerst

durch ein anderes Medium, und im ordentlichen Gange des Wiedergeburtswerkes überhaupt nicht ohne eine leibliche Vermittelung kommt, das folgt aus der herrschenden Stellung, welche das Wort in der ganzen Heilsgeschichte einnimmt und deren Bedeutung wir später noch weiter zu erörtern haben werden. Wenn endlich der Begriff des Getauftwerdens mit dem heiligen Geiste von Johannes dem Täufer noch mit dem Nebenbegriff der Feuertaufe verknüpft wird, so bedarf es keiner Erinnerung, daß die himmlischen Lebenselemente nicht in einer den irdischen Verhältnissen gleichen Scheidung voneinander zu denken sind, daß Gott selbst, wie früher gezeigt, die Natur des Feuers angenommen hat, sich selbst ein Feuer — „ein fressendes Feuer" sagt Mose (Deut. 4, 24) — nennt, und daß also beide Momente im Begriffe des Geistes Gottes ebenso als unterschieden wie als wesentlich eins gedacht werden müssen. Die Bedeutung aber der feurigen Natur, welche dem heiligen Geiste zukommt, und welche zugleich mit der flüssigen ihr Objekt sucht und erreicht, kann keine andere sein, als die, daß neben dem alles bedeckenden, alle leeren Räume füllenden, mit allem sich verbindenden, alles mit einem wohlthätigen, ruhevollen, sanften Wesen durchdringenden Geistesleben zugleich dasjenige Element in uns eindringt, welchem die Kraft beiwohnt, aufzulösen, und wie bei Elias Opfer gleichsam aufzusaugen, was irdisch und fleischlich heißt, und solchergestalt nicht nur alles unrein Stoffliche zu verzehren und auszuscheiden, sondern auch jeder fremden gottwidrigen Flamme zu begegnen und sie auszulöschen. — Wenn wir nun also die tiefe Idee der Ausgießung des heiligen Geistes zu erschließen gesucht und gleichsam die einzelnen Seiten dieses kostbarsten Edelsteines der Schrift nacheinander gegen die Sonne gehalten haben, um jede in ihrer Eigentümlichkeit leuchten zu lassen: so müssen wir doch zuletzt bei dem einen Gedanken stehen bleiben, daß unter der Ausgießung des heiligen Geistes im Lichte der Prophetie wie des Evangeliums an erster Stelle nichts anderes zu verstehen sei, als die heilige Taufe. Denn *sie* ist thatsächlich der unermeßliche Strom des Heils, der auf alle Völker sich ergießt. Vor dem Auge der Propheten lag sie in verhüllter Gestalt, als Gegenstand unbestimmter Ahnung; uns ist sie in sichtbarer Weise als klare Heilsthatsache des Reiches Gottes ein in tausend und aber tausend Bäche, Rinnen und Tropfen verteilter Quell des

göttlichen Segens. Vor Gottes Angesicht ist sie ein einheitlicher Strom, der die Erde bedeckt, wie mit Meereswellen, einbegriffen in jenem wunderbaren Wasser, das Ezechiel (Kap. 47, 1 ff.) unter der Schwelle des Tempels hervorbrechen und von dem lautern Strom des lebendigen Wassers, den Johannes (Offb. 22, 1 ff.) klar wie einen Krystall, von dem Stuhle Gottes und des Lammes ausgehen sah. Denn wie tausend Jahre vor Gott gleich sind einem einzigen Tag und alle Lichter jenes Reiches in dem Vater des Lichts nur ein einziges Licht, so sind auch Gottes große Gnadenwerke in der Welt ein einziger Gedanke und ein einziges Werk und erhält die einzelne, klein erscheinende Gabe ihre Bedeutung erst dadurch, daß sie ein Teil wird in der großen Gabe der weltumfassenden Weisheit und Liebe Gottes.

Sehr zum Nachdenken auffordernd ist nun aber die Art und Weise, in welcher die Schrift sowohl im Alten als im Neuen Testamente die Mitteilung des Geistes an die einzelnen Menschen wiederholt sich vollziehen läßt. Als Gott dem Mose Num. 11, 16 ff. den Befehl giebt, sich zu seiner Unterstützung im Richten und Beraten des Volkes siebenzig Männer zu erwählen, fügt er dieser Anweisung die Verheißung bei, er wolle nach vollzogener Wahl herniederkommen, und des Geistes, der auf ihm sei, nehmen und auf diese Gehilfen legen, אָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי עֲלֵיהֶם (V. 17). Noch einen Schritt weiter geht das Gebot an den Mittler Israels, da er in Josua einen Nachfolger erhalten soll (Num. 27, 18). „Nimm Josua zu dir, den Sohn Nun, der ein Mann ist, in dem (der) Geist ist, und lege deine Hand auf ihn — und lege von deiner Herrlichkeit auf ihn נָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו, daß ihm gehorche die ganze Gemeine der Kinder Israel. Diese Aussprüche sind zunächst schon darum bedeutungsvoll, weil sie uns nunmehr das früher erörterte auffallende Moment in der Idee des heiligen Geistes, nämlich den zu ihm gehörigen Zahl- und Maßbegriff sozusagen in praktischer Anwendung vorführen. Mit der dort in unsern Gesichtskreis getretenen Kategorie der Teilbarkeit des Wesens Gottes sehen wir nun hier sozusagen Ernst gemacht. Die Teilung wird thatsächlich vorgenommen. Und zwar nicht bloß in der ersten, sondern auch in der zweiten Instanz. Auf das Thun Gottes selbst und bei dem unmittelbaren Verhältnisse Gottes zum Menschen wendet sie Jo-

hannes an, wenn er I, Kap. 4, 13 sagt: daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat „ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.“ Und ähnlich verwendet Petrus am Pfingstfeste das אֶשְׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי Joels (3, 1) in der partitiven Form: „ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου“ ich will ausgießen von meinem Geist, Apg. 2, 17 f. Manche Exegeten, u. a. Bengel zu 1. Joh. 4, 13 sind an dieser überraschenden Ausdrucksweise vorübergegangen. Andere haben doch geglaubt, daß es nicht nur mit der Idee Gottes, sondern auch mit der des menschlichen Geistes, also des Geistes überhaupt, zu streiten scheine, wenn die Selbstmitteilung Gottes an die Siebenzig, an Josua, an die Jünger und an die Christenheit überhaupt dargestellt werde, als ob dabei eine Teilung des Wesens Gottes stattfände und zwar eine so vielfache, als es Empfänger dieser Gaben sind. Sie wünschen andererseits den Schriftgedanken nicht zu verwischen. Huther sagt in Meyers Kommentar zu 1. Joh. 4, 13: das πνεῦμα Gottes sei die ganze Fülle des in den Gläubigen wirkenden Lebens Gottes, von dem jedem einzelnen sein Teil gegeben wird, wobei nicht an die διαιρέσεις τῶν χαρισμάτων (1. Kor. 12) gedacht werden dürfe. Und bei Apg. 2, 17 f. sagt Meyer noch stärker: das ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου solle bezeichnen, daß von dem Geiste Gottes, als Ganzheit gedacht, auf jeden einzelnen, ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, etwas, ein besonderer, teilweiser Ausfluß zu verschiedener Begabung nach Gottes Willen übergehen werde. Dabei verwahrt sich Meyer gegen den Schluß auf die Unpersönlichkeit des heiligen Geistes, welchen Weiß unter dem Vorgeben, Johannes habe sich die Vorstellung Christi vom heiligen Geist als persönlichem Wesen nicht vollkommen angeeignet — in seiner biblischen Theologie daraus ziehen wolle; denn die Persönlichkeit sei durch die Rede Petri Kap. 5, 3 bestimmt festgehalten. Nur um das „Merismatische“ der Gaben und Kräfte handle es sich, die sich als Teilerguß des Geistes bei einzelnen darstellen. Auch de Wette nimmt keinen Anstand zu erläutern: es sei ein Teil des Geistes Gottes gemeint, den jeder nur ἐκ μέρους empfange. Und Auberlen hat bei 1. Joh. 4, 13, an diese Schriftlehre von der andern Seite herantretend, darauf hingewiesen, daß es etwas von dem Innersten des väterlichen Lebens sei, was das Leben des Kindes konstituiere, während das Kind dennoch vom

Vater unabhängig werde. Es sei aber, sagt er weiter, das Geheimnis des Lebens und des Geistes, in welches wir nicht hineinschauen können, solange der Vorhang des Fleisches noch vor unserm inneren Auge hänge, daß, wie Oetinger sage, jeder Teil wieder ein Ganzes werden könne.[1])

Der Widerspruch dieser Stellen mit dem Wesen Gottes als dem „schlechthin einfachen und unteilbaren," ist mit diesen Erläuterungen nicht nur nicht gehoben, sondern verschärft. Selbst die Vorstellung einer Emanation aus Gott ist dabei zu Hilfe genommen. Mag man nun bei der Geistesmitteilung an die obigen Personen, um dem Lehrstücke den sinnlichen Beigeschmack zu nehmen, daran erinnern, daß auch ein Feuer oder Licht an einem andern angezündet werde, ohne daß man den Hergang wie eine Lostrennung einzelner Licht- oder Feuerteilchen von der Flamme sich denke, oder würde man vielleicht jetzt noch etwas höher in die Geheimnisse der sichtbaren Schöpfung hineingreifen und die Kräfte des Magnetismus und der Elektrizität zum Anhaltspunkte nehmen: die Vorstellung einer Teilung des ewigen Lebensprincips läßt sich von einer solchen Redefigur nicht entfernen, und es steht der menschlichen Sprache kein Wort und dem Gedanken kein Begriff zu Gebote, durch welche ein Ausweg eröffnet würde. —

Wesentlich gesteigert wird nun aber diese, wie man meint, in das Sinnliche hinüberspielende Beschreibung von der Erteilung des heiligen Geistes schon dann, wenn nun nicht der Geist Gottes es ist, von welchem Mose ein Teil erhält, sondern wenn Gott von dem Geiste nimmt, der auf Mose selber ist, (מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו) um ihn auf die Siebenzig zu legen. Die Teilung wird hiernach auch auf der zweiten Stufe fortgesetzt. Dem Mose bleibt seine Geistbegabung in ihrer ganzen Vollkommenheit. Aber sie kann von seiner Person auf andere übergeleitet werden, und was von Mose, als dem ursprünglichen menschlichen Brunnen genommen wird, das reicht hin, um siebenzig andere Quellen Gottes damit zu speisen. Daß der gleiche Gedanke auch dem weiteren Befehle Gottes zu Grunde liegt, einen Teil der Herrlichkeit Moses auf Josua zu übertragen, ist zwar aus dem Wortlaut der ersten Stelle Num. 27, 18 nicht ohne weiteres abzuleiten.

[1]) Siehe Herzog Realencyklopädie IV, 730.

Denn gemeint ist zunächst nur das Ansehen Moses in Israel, in welches Josua, und zwar sogleich, mit eintreten soll. Die bestimmtere Erklärung wird aber nachgeholt Deut. 34, 9. Denn hier wird das Erfülltsein Josuas mit dem Geiste der Weisheit ausdrücklich dem Umstande zugeschrieben, daß Mose seine Hände auf ihn gelegt hatte. Die heilige Schrift läßt uns über das Wesen dieser Vorgänge ohne weiteren Aufschluß. Im Neuen Testamente begegnet uns keine ähnliche Aussage über die Fortpflanzung des Geistes Gottes, noch weniger eine dahingehende Anweisung. Man wird daher diese Stellen einfach als einen principiellen Beitrag zu der Teilbarkeit des Geistes anzunehmen haben, ohne weitere Schlüsse daran zu knüpfen.

B. Die Aufnahme des Geistes.

Auf seiten des Menschen wird für das schöpferische Nahen des Geistes zu seinem Geiste nichts erfordert, als die lebendige Empfänglichkeit für das auf ihn ausströmende himmlische Wesen. Diese Empfänglichkeit besteht in der Abkehr von dem Gesamtleben der Sünde und in dem Verlangen nach der Taufe als dem göttlich geordneten Mittel zum Erfülltwerden mit dem heiligen Geiste. *μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν* ꝛc. *καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Apg. 2, 38). Das Empfangen ist nicht wesentlich verschieden von dem, was Ezechiel 18, 31 als Forderung an den Menschen selbst gebracht wird, denn das „machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist", das bei oberflächlicher Betrachtung den Eindruck hervorrufen könnte, als ob Gott das Werk der Erneuerung in des Menschen eigene Hand legen wollte, kann nichts anderes sagen wollen als was mit dem apostolischen „verändert euch durch Verneuerung eures Sinnes" (Röm. 12, 2) oder „erneuert euch im Geist eures Gemüts" (Eph. 4, 23) ausgedrückt ist. Die Umwandlung des Sünders in einen Gottesmenschen so im ganzen als im einzelnen, ist als etwas dargestellt, was an seinen eigenen lauteren Willen, sein Sichhergeben und dann im Verlauf der Umwandlung an sein Mitwirken, kurz seine Selbstthätigkeit nach zuvor wiederhergestellter Willenskraft einen unerläßlichen Anspruch macht. Der heilsbedürftige Mensch läßt sich mit dem himmlischen Lebenselemente unsichtbarerweise übergießen, wie er sichtbarerweise mit dem irdischen

Elemente übergossen wird und dadurch die Wesensverbindung beider Elemente seinesteils wirksam macht.

Eine greifbarere Gestalt nimmt aber das Verlangen nach dem heiligen Geist an in der Bitte um denselben. Eine solche bringt schon David nach der Bußpredigt des Propheten Nathan vor Gott Ps. 51, 12. Der Ausdruck: neuer Geist wird von Schmid (bibl. Theol. S. 197) ein kühner Gedanke, eine die Zeit weit übersliegende ahnungsreiche Bitte genannt. Luk. 11, 13 wird sie von Jesu den Menschen als eine in besonderem Grade erhörliche nahe gelegt und durch eigene Fürbitte Joh. 14, 16 gestützt; wie sie denn auch von den Gläubigen an anderer Statt vor Gott gebracht werden kann und Erhörung findet. Apg. 8, 15 ff. Im ersteren Falle, wenn der Betende die Gabe Gottes für sich selber sucht, muß allerdings schon eine Kenntnis von dem Gegenstande des Flehens vorausgesetzt werden. Die Bitte verdankt dann ihre Entstehung selbst auch schon einer Geisteswirkung, welche an dem Bittenden geschehen ist. Denn von Natur kann der Mensch den Namen des heiligen Geistes nicht fassen, hat weder einen Eindruck noch ein Verständnis von ihm. Joh. 14, 17; 1. Kor. 2, 19. Jene Bitten sind aber nur die ersten Lichtstrahlen des Geistes, welche in ein Menschenherz gefallen sind; man hat sie anzusehen als die ersten Striche des Schülers, zu welchen der Geist Gottes selber ihm die Hand führt. Ihre Anfangspunkte liegen in der Verborgenheit und können vom denkenden Bewußtsein niemals erkannt und nachgewiesen werden.

Fragen wir nunmehr nach den Wegen, auf welchen die Ausgießung des heiligen Geistes in dem weitern Fortgange des Reiches Gottes, also abgesehen von den Wundern der ersten grundlegenden Geschichte im Alten und Neuen Bunde, sich vollzieht, so konzentriert sich dieselbe nächst der Taufe auf die Predigt des Wortes Gottes, wie wir dieselbe in ihrer leiblich-geistigen Beschaffenheit bereits näher geschildert haben. Auf diesem Wege war sie in erster Linie an die Jünger Jesu selbst gelangt. Da die Worte Jesu Geist und Leben sind, so haben sie bei den Erstberufenen der künftigen neuen Welt auch diese ihre Macht zuerst an den Tag legen müssen. Man darf sich die geschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes nicht so denken, daß man alles, was Christus mit seinen Jüngern redete, nur wie eine Zurüstung zum Werke ihrer per-

sönlichen Erneuerung nach dem Bilde Gottes auffaßt und die Thatsache ihrer Wiedergeburt erst mit dem Pfingstfeste etwa eintreten läßt. Die Aussprüche Jesu selbst über seine Jünger weisen uns nach einer andern Richtung. Waren sie in der ganzen Zeit ihres Umgangs mit dem Herrn bis zu seiner Himmelfahrt als bloße geistliche Embryone zu betrachten, so hätte Jesus nicht von ihnen in Prädikaten reden können, wie er sie z. B. an Petrus Matth. 16, 17 ff. bei seinem Bekenntnisse richtete; er hätte ihnen nicht noch vor seinem Tode das Lob erteilen können, daß sie es gewesen, die bei ihm in seinen Anfechtungen ausgehalten hätten. Luk. 22, 28. Es wäre auch nicht zurecht zu legen, wie er sie Joh. 15, 5 als die Reben an ihm, dem Weinstocke, vorstellen und vollends, wie er im hohenpriesterlichen Gebete mit dem Zeugnisse vor den Vater treten mochte: sie hätten sein Wort behalten als solche, die der Vater ihm gegeben habe, sie hätten *wahrhaftig* erkannt, daß er von dem Vater ausgegangen sei und glauben, daß Gott ihn gesandt habe, ja sogar: er *sei* in ihnen verkläret und es *sei* außer dem einen Unseligen *keiner von ihnen verloren*. (Joh. 17, 6. 8. 9. 10. 12 ꝛc.) Das sind doch alles keine Weissagungen. Sie zeichnen die Gegenwart, das schon Gewordene, das göttliche Wesen, das bereits in ihnen war, wenn es auch immer noch durch große Gebrechen beeinträchtigt, durch mannigfache Schwankungen gefährdet erschien. Es ist eine mechanische Art, das Wachstum der Jünger im Geiste Jesu aufzufassen, wenn man alles Wesenhafte, was in ihrer Bekehrung, in ihrem Anhangen an Christo sich findet, auf einen einzigen Moment zusammendrängt, ohne Zweifel unter dem Eindruck von der Bekehrung des Apostels Paulus und mehr oder weniger beherrscht von jener dem Pietismus entstammenden Meinung, als ob jede wahre Herzenserneuerung mittelst eines „Durchbruches“ vor sich gehen müßte. Die Wiedergeburt der Jünger hat bei jedem *mit dem Augenblick* begonnen, wo die Rede des Herrn bei ihm zu „fahen“ anfing. Sie hat sicher bei der Mehrzahl von ihnen, meist bei allen, einen ganz individuellen Gang eingeschlagen. Wo und wann sie bei jedem in unzweifelhaften Thatsachen ans Licht kam, davon haben wir beinahe gar keine Kunde; daß sie bei Petrus wirklich und wesentlich vorhanden war, als er sein Bekenntnis ablegte, ist gewiß. Denn einen zuverlässigeren Beweis, daß in

einem Menschen das Leben Christi persönlich geworden, giebt es nicht als den, daß er in dem Menschensohne Jesus den Sohn des lebendigen Gottes erkannt hat und zwar so erkannt, daß der Herr selbst das Siegel des göttlichen Urteils darauf drückt: es könne dies nur durch eine unmittelbare Offenbarung, die ihm der Vater im Himmel gegeben, zu solcher Klarheit und Gewißheit gediehen sein. Wir behaupten daher auch ohne weiteres: die Jünger haben den heiligen Geist gehabt längst ehe das Pfingstwunder an ihnen geschah, ja, auch längst ehe der auferstandene Jesus sie anblies und ihnen den heiligen Geist einhauchte. Hätten sie ihn nicht gehabt, so wäre eine Herzensbekehrung zu Christo bei ihnen undenkbar gewesen. Niemand kann Jesum einen Herrn heißen ohne durch den heiligen Geist. Das wissen wir durch Paulus 1. Kor. 12, 3. Sie nannten aber Jesum allezeit Meister und Herr und „thaten recht daran." Wäre der Besitz des heiligen Geistes von solchen Wundern, wie Joh. 21; Apg. 2 abhängig gewesen, so wären die Jünger Jesu hinter dem alten Simeon, hinter Johannes dem Täufer, hinter Hanna, Elisabeth und Zacharias zurückgestanden, von welchen allen gesagt ist, daß der heilige Geist in ihnen war, daß sie desselben voll gewesen. Luk. 1, 15. 41. 67; 2, 25. Was daher in den vorhergenannten Berichten, verglichen mit dem Worte des Johannes Kap. 7, 39 gesagt ist, das kann nur dahin gedeutet werden, daß die endgültige Ausgießung des heiligen Geistes über die ganze Welt, d. h. sein grundlegendes Eintreten in die Entwicklung des Reiches Gottes in seiner Eigenschaft als stellvertretender Leiter und Führer der erlösten Gemeinde bis dahin noch nicht möglich gewesen sei. Und es sind also jene beiden späteren Geistesmitteilungen an die Jünger abermals nichts anderes gewesen, als das plötzliche Aufleuchten- und Hervorbrechenlassen eines Feuers, das bisher schon immer mit heller, nur mehr verborgener Flamme in den Herzen der Jünger gebrannt hatte und von oben beständig unterhalten worden war. Das „brannte nicht unser Herz in uns?" (Luk. 24, 32) war schon von dem ersten Tag ihrer Berufung an und vielleicht noch vor derselben unzählige Male dagewesen, nur nicht so stark, wie nach jener Begegnung mit dem auferstandenen Jesus und eben deswegen auch ohne daß sie vermögend waren, sich selbst Rechenschaft zu geben über das, was in ihnen lebte und webte.

Sie hatten Jesu Herrlichkeit oft gesehen und tiefe Eindrücke davon empfangen, ohne zu wissen, daß es die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater sei voller Gnade und Wahrheit. Das aber, eben das war bereits der heilige Geist in ihnen, und niemand anders.

Mit diesen Sätzen haben wir denn nun auch die Frage zum Abschlusse geführt, wie wir uns unter den gegebenen Voraussetzungen das Zustandekommen des Erlösungswerkes im großen und ganzen denken müssen. Es ist in der That nichts anderes als das, was man von einem gewissen Standpunkte aus mit dem Namen eines physischen Prozesses belegen würde. Die Apostel haben das aber im Blick auf ihre eigenen Personen nicht anders angesehen. „Aus freiem Willen hat uns Gott geboren, auf daß wir wären Erstlinge seiner Kreaturen“ (ἀπαρχήν τινα τοῦ αὐτοῦ κτισμάτων), sagt Jakobus 1, 18. Unter den ἡμᾶς versteht er notwendig sie selbst, die Apostel, in erster Linie; von wem hätte er sonst also reden können, wenn nicht von der Schar der auserwählten Zeugen? Eine unchristliche Selbstüberhebung gegenüber den andern Christen konnte darin unmöglich liegen. Von diesen galt es freilich ebenfalls. Aber daß die Apostel zuerst geboren waren, das war ja Thatsache. Sie betrachten sich aber als solche, die durch einen Geburtsakt in ihre jetzige Existenz gekommen waren. Nicht ihre Berufung (im sonstigen Sinne des Wortes, als bloßer Appell an ihren freien Willen) — der freie Wille ist Gottes — nicht ihre Nachfolge als Schüler Jesu, nicht ihr Erfülltwerden mit dem heiligen Geiste ist die Ursache, daß sie Erstlinge der Kreatur geworden sind, sondern eine Umwandlung ihres leiblich-geistigen Wesens, bei der sie nicht mitwirken konnten, die vollendet war, ihrem Grundwesen nach, ehe sie es wußten und ahnten. Und sie waren das geworden durch das Wort der Wahrheit (λόγῳ ἀληθείας) oder: „durch ein Wort der Wahrheit“ wenn man das Fehlen des Artikels pressen will, was aber den Sinn nicht ändern, oder nur den λόγος noch auf eine höhere Stufe erheben kann, sofern er keiner nähern Bezeichnung mehr bedarf. Und sie sind ferner durch den λόγος von Gott geboren worden, weil der λόγος nicht ein vergänglicher, sondern ein unvergänglicher Same ist (1. Petri 1, 23). Und die Wiedergeburt ist vermittelt durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten (ebd. 1, 3).

Von dem neuen Leibe Jesu Christi gehen also diese wiedergebärenden Lebenswirkungen aus. Denn ohne diese Auferstehung wirken in der Welt nur Todeskräfte. Das Leben hat aber kein anderes Mittel zu solchem Ausgehen als eben denselben unvergänglichen Samen, durch welchen die Erstlinge geboren worden sind. Der Prozeß der Welterlösung ist demnach eine Fortpflanzung der Wiedergeburtskräfte von Geschlecht zu Geschlecht. Wie bei den Jüngern so ist auch bei ihrer geistlichen Nachkommenschaft die Entstehungsursache des neuen Lebens für jeden einzelnen Fall auf die leibumbildende Wirkung des göttlichen Samens allererst zurückzuführen. Dieser Zusammenhang einer neuen leiblichen Zeugung ist die Folie, auf welcher das ganze Bild der Welterneuerung aufgetragen werden muß. Das ist eine Anschauung, welche in ihrer tiefgegründeten Schriftmäßigkeit der Erlösungslehre erst ihre wirkliche Vollendung schafft.[1]) — Daß die ethische Seite, das geistige Element überhaupt dabei zu kurz komme, ist eine ganz unzutreffende Einwendung. Denn das seligmachende Wort, also der vorzugsweise geistige Faktor der neuschaffenden Kräfte, die Predigt des Evangeliums ist es ja, an welcher diese ganze Entwicklung verläuft, und die zunehmende Entschiedenheit des frommen Willens in dem Festhalten und Ausbilden des neu empfangenen Lebens ist die unerläßliche Bedingung, wenn dasselbe zum wirklichen Bestand und zum Wachstum kommen soll.

Von den Aposteln geht der heilige Geist über auf alle diejenigen, welche das Evangelium von ihnen, beziehungsweise von ihren Gehilfen, Mitarbeitern, Stellvertretern empfangen. Auch in ihrem Munde sind die Worte Christi Geist und Leben. Das ist von Christo selbst und von den Aposteln ausgesprochen. Es liegt schon in dem Worte Luk. 8, 11, wonach das Wort Gottes überhaupt der Same ist. Es sind dahin zu

[1]) Die Notwendigkeit eines solchen zusammenfassenden Begriffes von der leibliches Leben schaffenden Bedeutung der Person Christi scheint in der vorhandenen Lehrweise schriftgläubiger Richtung nicht genug erkannt zu sein. Merkwürdigerweise ist wohl das klarste und fruchtbarste Zeugnis in dieser Richtung von Lagarde abgelegt worden, wenn er (Deutsche Schriften, S. 226 ff.) sagt: Jesus war der Schöpfer eines noch nicht dagewesenen Lebensstoffes. Er sieht — — sich an als den Erstgeborenen unter vielen Brüdern, die Zelle, an welche andere Zellen anschießen — — Typus, Vater ihm gleichartiger Personen.

deuten die apostolischen Lehren, welche das Evangelium als eine Kraft Gottes bezeichnen, die da selig macht, Röm. 1, 17, als ein lebendiges Wort, aus welchem man wiedergeboren wird, 1. Petri 1, 23, durch welches Gott uns gezeuget hat, Jak. 1, 18, das einesteils ein Geruch des Lebens zum Leben wird, andernteils ein Geruch des Todes zum Tode, 2. Kor. 2, 16; 1. Kor. 1, 18. Daher auch der Unglaube keines besondern Gerichtsurteils von Christo am Ende der Tage bedarf, sondern schon in diesem Leben durch das Wort gerichtet ist, das an ihn gelangt war. Joh. 12, 48. Mit der Aussendung der Boten Christi und also mit der Gründung der Kirche als der Gemeinschaft des heiligen Geistes tritt das Wort, dessen geheimnisvoll wiedergebärende Natur wir oben in Verbindung mit der Lehre von dem geheiligten Wasser, als dem Naturquell der Wiedergeburt, erörtert haben, in seine eigentliche universale, kosmische Bestimmung ein. Sie ist ihm durch die Bezeichnung: Same angewiesen. Mit diesem Namen hebt sich das Evangelium von Christo über jede andere Gattung irdischer Rede hinaus. Kein Wort, das sonst auf eines Menschen Zunge sich regt, hat die Eigenschaft eines Samens, wenigstens keines in dem Umfang und der Bedeutung, daß es sich irgend mit dem „Worte des Lebens" vergleichen ließe; denn keines hat die Kraft einer ins Unendliche sich steigernden Fortpflanzung bei stets gleichmäßig sich erneuernder Keimfähigkeit. Keine Religionslehre anderen Inhaltes hat jemals sich in der Weise lebendig erhalten und ausgebreitet, daß sie durch ihre eigene Natur, durch die Macht der Wahrheit und die Fülle der in ihr von selbst sich darbietenden Befriedigung der tiefsten Seelen- und Geistesbedürfnisse die Menschen angezogen und gewonnen hätte. Die staunenswerte Ausdehnung, welche der Mohammedanismus erlangt hat, verdankt er teils der Sinnenlust, bei welcher die Völker im Irrtum sich verderben, teils der offenen Gewalt und der Überlegenheit eines in dem ungebrochenen Naturleben aufstrebenden Nationalgeistes über die innerlich lahm gewordene und dem Ersterben nahe gekommene Christenheit, nicht aber einem Worte des Lebens, das von Mekka seinen Weg durch die Völker sich bahnte. Auch der Buddhismus, dessen 300 Millionen Bekenner neben den nicht zu verkennenden edeln Zügen seiner Gestalt so manchem Weisen unserer Tage imponieren, hat kein ähnliches Mittel, die Herzen zu

öffnen, wie die Predigt von dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Es ist die Energie der natürlichen Sittlichkeit und Menschlichkeit, welche hier ihre Triumphe in der argen Welt noch gefeiert hat, ins Leben umgesetzt durch die Sitte und das Beispiel, welche, sobald sie einen über das Gewöhnliche gehenden Umfang angenommen haben, wie eine Naturgewalt auf den Einzelnen sowohl als auf die Massen einwirkten. Von dem Charakter einer Weltreligion ist der Buddhismus weiter entfernt als der Islam, wie seine Geschichte beweist, die in Jahrtausenden über einen größeren Kreis als den einer Anzahl orientalischer Völker nicht hinausgeschritten ist und allmählich dieselben Zeichen endlichen Zerfalles aufweist, wie die Lehre des arabischen Propheten. Vor allem aber ist festzustellen, daß, was auch immer als die tragende Kraft dieser Religionen genannt werden möge, eine so weit wie die andere davon entfernt ist, einen Samen der Wiedergeburt für die Nationen der Erde zu besitzen. Denn eine Wiedergeburt ist allenthalben nur dann vorhanden, wenn der persönliche leiblich-geistige Zusammenhang der in Sünde erstorbenen Menschheit mit Gott wiederhergestellt, also der Naturgrund des persönlichen Lebens, das leibliche Dasein, von seinen angeborenen Verderbnissen befreit und dadurch dem Geiste die Möglichkeit eines wahrhaft freien, gottgefälligen Denkens und Handelns zurückgegeben wird. Die sittliche Erhebung des indischen und anderer Völker durch die Lehre Buddhas ist in keinem Sinne eine Wiedergeburt, sondern, wie öfter bemerkt, eine Reformation, und zwar nur eine teilweise, daher auch der endlichen Zerstörung durch die in dem Religionssysteme selbst übrig gebliebenen Reste der Finsternis unfehlbar ausgesetzt.

Dem gegenüber tritt der samenartige Charakter des Wortes, das von Jesu durch die Apostel in die Völker ausgeht, um so heller ins Licht. Denn der Same vermehrt sich nicht allein in einer Progression, welche jeglichem Kraftaufwand menschlicher Rede oder That quantitativ überlegen ist. Er hat auch das Eigentümliche, daß er, einmal ausgestreut, von der menschlichen Beihülfe gänzlich unabhängig, sich selber fortpflanzt und seine Frucht hervorbringt. Das gelesene Wort wie das gehörte, das zufällig irgendwo laut gewordene wie das mit Bedacht und Absicht gesprochene, — es hat, der Verheißung Gottes entsprechend, seinen Erfolg sicher, wenn er auch nicht mit menschlichen Mitteln zu be-

obachten und nachzumachen ist. Die Schnelligkeit und Selbständigkeit, mit der das Wort von Christo heutzutage, wie vor unsern Augen, von Mund zu Mund in den Heidenländern läuft, ist eines der eminentesten Beispiele hievon. Das erwägend wird man aber auch sagen müssen, daß auch der Gang des Evangeliums etwas von einem Naturprozesse an sich habe. Es läuft von selbst und bewirkt von selbst die Umwandlung der Menschheit in eine Gottesmenschheit. In ein Gesamtbild zusammengefaßt, ist es ein durch die Nationen hindurch wallender Strom, jenem andern, der durch die Taufe gebildet wird, vollkommen gleich und wesensverwandt. Die biblischen Verheißungen von der Ausgießung des heiligen Geistes sind unmittelbar auf das gesprochene, geschriebene, gehörte und gelesene Wort Gottes anzuwenden. Die unaufhörlich und weithin in der Welt vor sich gehende Verkündigung des Namens Jesu ist an sich selber schon eine solche fortdauernde Geistesausgießung. Es bedarf keiner besonderen, wohl gar unter Wunderzeichen erfolgenden Bezeugung der Lebenswirkungen, die von Christo auf die Welt ausgehen, um von einem Pfingsten der heutigen Christenheit sprechen zu können. Siehe, hier ist mehr als Pfingsten. Was durch die Werkzeuge des heiligen Geistes — sie seien Apostel oder Propheten, Hirten und Lehrer oder Diakonen und einfache Christen — aus Gottes Wort und nach Gottes Wort zur Seligkeit Dienendes geredet wird, das ist ein Teil dieser Gnadengüsse, und ist es ohne jede Rücksicht auf die größere oder geringere Würdigkeit des Säenden, ja selbst ohne Rücksicht auf seine persönliche Wahrhaftigkeit in Ausrichtung dieses Werkes, seinen Glaubensstand und seinen Wandel. Dafür bürgt die Weitherzigkeit und Größe Gottes, der von Bileam bis zu den unberufenen, böswilligen Konkurrenten des Apostels Paulus in Rom (Phil. 1, 16) auch den Lügenpropheten noch gestattet hat, seinen Namen zu verkündigen und ihm Ehre zu geben.

Diese Geistesströme also der Taufe und des Wortes vor allem sind es, durch welche die Wiedergeburt der Welt von Christo eingeleitet ist, und sich ohne Unterbrechung fortsetzt, bis sie vollendet ist. Nicht ein stoßweise erfolgendes, zerstückeltes, in tausend und aber tausend Einzelheiten zersplittertes Bekehrungswerk ist es, das Christus durch den heiligen Geist unter der Menschheit treibt. Es ist ein großer Ring, an welchem alles hängt, was zur Ver-

klärung Christi in der Welt und der Welt in Christo dienen soll, und in der Regel ein stilles, verborgenes Geschäft, wie das Gottes Art ist. Außerordentliche Offenbarungen, Erweckungszeiten oder was man sonst derart nennen mag, sind dem Wesen des Geistes nicht fremd. Aber von ihnen den Glauben an die Gegenwart Christi in seiner Kirche abhängig machen, ist der gesunden Lehre nicht angemessen.

Das Wort ist es endlich auch, durch welches das wiedergeborene Leben als solches erhalten wird und ohne welches es erlischt, wie eine Flamme, der das nährende Öl und noch mehr, der der erregende Luftzutritt fehlt. Der Geistesmensch, vom Geiste und im Geiste gepflanzt, wird nur vom Geiste d. h. von jener höheren, geistig-leiblichen Kraft erhalten. Daher auch Paulus von dem Amt (oder Dienste) redet, das den Geist giebt (2. Kor. 3, 6; Gal. 3, 8). Und der Glaube, durch welchen nach Gal. 3, 14 der Geist empfangen wird, ist eben die verborgene Anfangswirkung, durch welche Gott den Menschen fähig macht, den Geist aufzunehmen.

Als ein weiteres Mittel zur Fortleitung des heiligen Geistes von einem Gliede der Menschheit auf die andern könnte nur noch die vorerwähnte Handauflegung in Betracht gezogen werden. Sie nimmt eben in der Heilsökonomie eine eigentümliche Stellung ein. Ihre wirkliche Bestimmung hiezu kann am zuverlässigsten erkannt werden, wenn man wieder auf ihre Anfänge im Alten Testamente zurückgeht. Gen. 48, 14 legt Jakob die Hände auf das Haupt seiner beiden Enkel, Manasse und Ephraim, um ihnen den Segen einer glücklichen Nachkommenschaft zuzuwenden. Die Handauflegung bei den Siebenzig in Israel und bei Josua hat einen rein geistigen Zweck: Zuwendung höherer Gotteserkenntnis und höherer Kräfte zum amtlichen Handeln. Die ἐπίθεσις τῶν χειρῶν hat demnach zwei Seiten. Sie wendet dem Gesegneten in einem Falle leibliche und zeitliche Güter zu, im andern geistliche. Bloß leiblich und zeitlich sind auch die ersteren nicht. Denn das Erstgeburtsrecht und der damit verbundene Segensbesitz ist zugleich eine ideelle Auszeichnung; es bringt mit sich den Eintritt in die besondere Gottesgemeinschaft, aus welcher der Welterlöser geboren werden sollte. Und die zweite ist nicht ausschließlich geistlicher Natur. Denn sie befähigt den Empfänger der geistlichen Gaben

vornehmlich auch zu großartiger politischer Thätigkeit. — Wesentlich gleich verhält es sich mit der Handauflegung im Neuen Testamente. Nur daß sie hier nun häufiger und in der Anwendung mannigfaltiger wird. Der Herr selbst gebraucht sie bei seinen Krankenheilungen, Marci 8, 23 auch bei Heilung des Blinden; die Apostel ebenso Apg. 5, 12; 28, 8. Den Jüngern insgesamt wird Marci 16, 18 die Heilkraft der Handauflegung als allgemeine Mitgabe für ihr Amt verheißen. — Noch ausgedehnter ist ihre Bedeutung für das geistliche Leben. Paulus selbst erhält von dem einfachen Gemeindeglied Ananias durch dessen Hände nicht allein das verlorene Gesicht wieder, sondern auch den heiligen Geist und zwar in vollem Maß (*πλησθῇς πν. ἅγ.* Apg. 9, 12. 17). Bei den Johannisjüngern Apg. 19, 1 knüpft sich an die Auflegung der Hände durch Paulus, nach vorangegangener Taufe in den Namen Jesu, das Kommen des heiligen Geistes auf sie, das sich in Zungenreden und Weissagen offenbart. Das Gleiche wird den Samaritanern durch Petrus und Johannes zu teil, Kap. 8, 18. Die Bemerkung, daß Simon der Zauberer von der Realität der Geistesmitteilung sich durch den Augenschein überzeugt habe, macht es gewiß, daß auch hier der Handauflegung wunderbare Zeichen folgten. Die ersten Armenpfleger werden, Apg. 6, 6, die ersten Boten unter die Heiden Apg. 13, 3 unter Handauflegung in ihr Amt eingesetzt. 1. Tim. 4, 14 wird die dem Apostelschüler verliehene allgemeine Geistesausrüstung zu seinem Amte der Handauflegung von seiten der Ältesten zugeschrieben, welche auf Grund der über ihn ergangenen prophetischen Aussprüche von denselben vollzogen worden war. Der Wortlaut führt zwar hier auf einen andern Gedankengang. Denn es heißt nicht, daß Timotheus *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* das *χάρισμα* empfangen habe. Sondern als das wirksame Mittel erscheint die Weissagung selbst (*διὰ προφητείας*), und die Handauflegung wird nur als koordinierte, begleitende Handlung (*μετά*) hinzugefügt. Allein die Analogie der andern einschlägigen Stellen nötigt uns, bei dieser als dem eigentlichen Kern des Weiheaktes stehn zu bleiben. Die Geistesmitteilung, sofern sie eine besondere geistliche Gabe, also auf bestimmte Persönlichkeiten gerichtet, in sich faßt, wird ja sonst nie als etwas geschildert, was durch die Verkündigung des Wortes vollzogen worden sei. Das Kommen

des Geistes auf die Schar im Hause des Hauptmanns Cornelius erfolgt zwar unmittelbar auf die Predigt des Apostels Petrus. Und da es viele Personen waren, so konnte dieselbe nicht durch solche leibliche Berührungen herbeigeführt werden. Es war aber auch keine Geistesmitteilung im engeren Sinne, sondern nur die specielle Gottesoffenbarung, welche sich sonst mit andern Wunderzeichen einstellte. Das ausdrückliche feierliche Zeugnis Gottes von seinem Wohlgefallen an der Heidenmission, den heiligen Geist als den Geist des Glaubens und des Gebets, hatten die Zuhörer soeben durch die Predigt selbst empfangen. Das Leben war bereits in ihnen entzündet. Sie waren schon alle von Christo ergriffen und hatten ihn ergriffen. Anders hätten keine Wundergnaden über sie ausgeschüttet werden können. — Was Timotheus betrifft, so hatte er die Amtsgnade d. h. seine göttlich-bezeugte Berufung zum Stellvertreter des Apostels ebenfalls schon zuvor durch Paulus selbst erhalten (II, Kap. 1, 6). Das stand denn einer feierlichen Einsetzung in eben dies Amt ebensowenig im Wege, als jetzt die Ordination einer Investitur im Wege steht oder diese durch jene überflüssig gemacht wird.

Es ist also nun festzustellen, daß die Handauflegung überhaupt nicht in demselben Sinne eine Geistesmitteilung in sich schließt, wie die Predigt vom Glauben und der Taufe. Denn die Gnade der ἐπίθεσις τῶν χειρῶν beruht schon auf der letzteren. Sie hat den Empfang des Geistes zur Voraussetzung, denjenigen nämlich, durch welchen der Mensch ein Christ wird. Sie kann nicht die Grundlegung des geistlichen Lebens sein. Sie hat auch nicht die specifische Macht des Wortes. Vielmehr stützt sie sich auf das Wort, wie z. B. bei Paulus, wo das Wort der menschlichen Predigt ersetzt ist durch die persönliche Ansprache von seiten des erhöheten Heilandes. Der Gläubige muß erst berufen sein ins göttliche Leben. Dann erst kann er auch verordnet werden. Es liegt wenig daran, ob man in den obengenannten Stellen über Timotheus die Präpositionen preßt oder nicht, ob man einen Unterschied statuieren will zwischen dem, was die προφητεία und dem, was die ἐπίθεσις χειρῶν dabei austrug, oder ob man eine unbefangene Wortverknüpfung darin findet, bei der nur so viel unfraglich ist, daß

beide Bestandteile zur Herstellung einer sachgemäßen Handlung notwendig waren.

Wichtiger ist der andere Punkt, daß nämlich nach dem Mahnworte des Apostels an Timotheus die Geistesgabe für das Amt etwas ist, was möglicherweise nach geschehenem Empfang auch noch wie ein ruhender, um nicht zu sagen, toter Besitz in den Menschen liegen kann. Das Charisma der Amtsgnade unterscheidet sich zwar darin nicht wesentlich von dem Geiste überhaupt. Denn, wie wir stets uns vorzuhalten haben, ist der letztere von der ersten Stunde an, wo das Wort einen lebendigen Wiederhall im Herzen zu finden begann, als etwas im Menschen Gebliebenes und nunmehr fortgesetzt in ihn neu Eindringendes anzusehen. Aber es bedarf auch der fortgesetzten Selbstthätigkeit des Menschen, wenn der Geist als der spiritus rector dieser Persönlichkeit heraustreten und etwas Ganzes von einem Christenleben zuwege bringen soll. Und weil alles Leben im Wechsel der stärkeren und schwächeren Bewegung, der Spontaneität und der Receptivität, der Zusammenziehung und Ausdehnung verläuft, so kann dies auch im Leben des Gottesmenschen nichts anderes sein und bedarf derselbe nicht nur jenes anhaltenden gleichmäßigen Zuflusses vom heiligen Geiste, sondern auch je und je eines stärkeren Zudrangs der himmlischen Macht, einer außerordentlichen Erweckung von oben. Und das Charisma bedarf desselben in doppeltem Maße, weil es nicht mit dem allgemeinen, ordentlichen Christenstande schon gegeben ist, sondern zu demselben noch als etwas Besonderes hinzukommt. —

Daß jemand eine Amtsgnade wirklich empfangen hat, wird durch die Thatsache der Handauflegung an und für sich schon bezeugt. Die Berufung des Mannes an und für sich ist schon ein göttliches Segenswerk. Er hat die Amtsgnade empfangen, sobald er das Amt empfangen hat. Aber seine Verantwortung dafür beginnt auch mit diesem Augenblick. Ein göttliches Segenswerk hat eine objektive, von der Beschaffenheit des Gesegneten principiell unabhängige Wirkung. Der von Gott oder, was ganz dasselbe heißt: im Namen Gottes, auf seinen Befehl, nach der von ihm gegebenen, mit seinem Wort übereinstimmenden Ordnung Gesegnete ist gesegnet und bleibt es auch, Gen. 27, 33. Er hat den Segen nicht um seiner persönlichen Würdigkeit willen empfangen, sondern um Jesu und Gottes Barmherzigkeit willen.

Es ist auch ihr Maß nicht nach seiner Würdigkeit bestimmt worden. Sondern Gott, der überhaupt den Geist nicht nach dem Maß giebt (Joh. 3, 34), hat ihm von der Himmelskraft zugeteilt, was ihm wohlgefiel. Er kann sich also jeder Gewissensanfechtung gegenüber damit beruhigen, daß die Segnung ein Akt des ewigen Erbarmens gegen eine Sünderseele war, der, wie er an sich selbst gültig ist, so auch seine Gültigkeit nicht anders verlieren könnte, als durch eine feierliche, im Namen und auf den Befehl Gottes vollzogene Wiederaufhebung desselben. Aber wie die Amtsgnade nicht ins Leben übergeht, ohne daß sie gebraucht, oder, mit Paulus zu reden, erweckt wird, so wird auch ihr Nichtgebrauch dem Besitzer zum Seelenschaden, zur Verantwortung, ihr Mißbrauch, der schon im Nichtgebrauch dem Sinne nach enthalten ist, zum Gericht. Das sind allerdings keine wörtlich in der Schrift angekündigten Gesetze; aber sie wurzeln in dem allgemeinen Gesetze der göttlichen Selbstmitteilung an die einzelnen Personen, sie ergeben sich von selbst aus der zweischneidigen Einrichtung des göttlichen Wortes, welches auf der einen Seite den Menschen zu seinem Heile von der Welt, auf der andern zu seinem Unheile von Gott scheidet, je nachdem es in der heilsbedürftigen Seele Eingang findet oder auf Widerstand stößt. Hat bei Übernahme eines Amtes die Handauflegung nicht stattgefunden, ist nur die προφητεία über den zum Amte Berufenen ergangen, aber nicht μετὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, so treten die gleichen Folgen ein, wie überall, wo das Wort mit einer leiblich-vermittelnden Handlung verbunden sein soll, die letztere aber unterblieben ist. Unterlassungen, welche durch äußere Notstände herbeigeführt worden sind, fallen unter das Gesetz der allgenugsamen Gnade, welche an zeitliche Ordnungen, auch solche, die auf ausdrücklicher göttlicher Anweisung beruhen, nicht gebunden ist und das Mangelnde nach ihrem Wohlgefallen ergänzen kann. Beruhen sie auf mangelhaftem Verständnis des Wortes und der Wege Gottes, so leidet sowohl der Einzelne, dem das Charisma hätte zugeteilt werden, als die Gemeinschaft, in welcher es hätte geschehen sollen, an der Ausbildung des Amtscharakters und der Amtsthätigkeit zu ihrer leiblich-geistigen Vollkommenheit und göttlichen Naturwahrheit not; es tritt ein Schwächezustand sowohl des Einzellebens als des Gemeinwesens ein, der sich in dem geringeren Maße der geistlichen Zeugungs-

kraft, also in verminderter Fähigkeit zur Fortpflanzung des heiligen Geistes auf die nachfolgenden Geschlechter wie auf die umgebende Welt zu erkennen giebt. Andeutungen für das Verständnis dieser Verhältnisse liegen eben in dem, was Paulus an Timotheus I, 4, 12. 14 und an Tit. 2, 15 schreibt, ganz besonders aber in dem Sendschreiben der Offenbarung Johannis Kap. 2, 14. 16; 3, 1—3; 14 ff. Übrigens ist die Übertragung der amtlichen Gnadenausrüstung durch kein klares Gebot Christi oder der Apostel an die Handauflegung gebunden. Das apostolische Beispiel Apg. 6 (es ist hier nicht von den Händen der Apostel bestimmt die Rede) und 13, 3 (14, 23 fehlt das Wort) ist vorhanden, aber nicht mehr als eben das Beispiel. Das ist nicht ohne Bedeutung. Man darf nur die apodiktischen Worte des Herrn über den Eintritt in das Reich durch das Wasserbad im Worte daneben halten. Wäre eine strikte Vorschrift in dieser Sache am Orte gewesen und im Sinne Christi gelegen, so hätte er gewiß nicht unterlassen, sich hier ebenso bestimmt wie dort auszudrücken. Daß er es nicht gethan, das kann kaum anders gedeutet werden, als daß auf dieser Stufe des Glaubenslebens größere persönliche Freiheit herrschen sollte. Auch ist zu bemerken, daß keines der in Röm. 12 und 1. Kor. 12 aufgeführten Charismen in ein bestimmtes amtliches System der Geistesmitteilung eingeordnet ist, oder daß der Handauflegung nach dieser Richtung eine ausgezeichnete Vollmacht zuerkannt, noch weniger aber ein solcher Akt als zur Taufe schlechthin unentbehrlich erwähnt ist.

Die kirchlichen Bekenntnisse beschäftigen sich mit der Frage: ob der heilige Geist auch ohne Mittel gegeben werde? Damnant Anabaptistas, — sagt die Conf. Augustana art. V de Ministerio Ecclesiastico — et alios, qui sentiunt, spiritum sanctum contingere sine verbo externo hominibus per ipsorum praeparationem et opera. Vgl. art. XVIII de Libero Arbitrio. Apolog. Conf. VII de Potestate Ecclesiastica (9). In art. XIII der Apologie kommt dann Melanchthon auf die Ordination und Handauflegung zu sprechen, welcher er unter gewissen Bedingungen den Namen eines Sakramentes nicht versagen will, nämlich eines Sakramentes vom Predigtamt und vom Evangelio (ed. Müller 12. 13). Habet enim, fährt er dann fort, ecclesia mandatum

de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium verbi omni genere laudis adversus fanaticos homines, qui somniant spiritum sanctum dari non per verbum, sed propter suas quasdam praeparationes, si sedeant odiosi, taciti, in locis obscuris, expectantes illuminationem, quemadmodum olim ἐνθουσιασταί docebant et nunc docent anabaptistae. Dem schließen sich die Schmalkaldischen Artikel an, indem sie art. VIII de Confessione (Müller S. 321, 3) sagen: Und in diesen Stücken, so das mündliche äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade giebt, ohne durch, oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren vor den Enthusiasten ꝛc. Der Schwerpunkt der Beweisführung liegt hier nicht darin, daß es auf seiten Gottes keinen anderen Weg gebe, den Menschen seinen heiligen Geist zu verleihen, als den des gepredigten Wortes und der Sakramente, und daß im Augenblicke der Verleihung Wort und Sakrament wahrnehmbar gegenwärtig sein müssen. Denn die Fälle, wo durch bloße Handauflegung von seiten der Apostel der heilige Geist zu den Menschen kommt, werden von den Reformatoren nicht eigens berücksichtigt, da sie sich ohne Anstand auf das zuvor gehörte Evangelium zurückführen lassen. Auch konnte ihnen nicht entgehen, daß das Kommen des Geistes auf die alttestamentlichen Werkzeuge Gottes, wie die Richter, Saul ꝛc. sich nicht in Beziehung setzen lassen mit einem unmittelbar zuvor gehörten Worte, während andrerseits den „Enthusiasten“ eine gänzliche Lösung von der ἀκοὴ πίστεως auch nicht in den Sinn kommen durfte, da sie ja ohne diese ἀκοή nicht einmal den Namen des heiligen Geistes gewußt hätten. Was die Reformatoren veranlaßte, jene obenbemerkte Grenzlinie, — bei der sie die Handauflegung übergehen — zu ziehen, das ist, wie die Worte propter suas quasdam praeparationes et opera beweisen, eben nur die Notwendigkeit, alles und jedes Selbstwirken des natürlichen, unwiedergeborenen Menschen als Mittel seiner Erleuchtung und Heiligung zu verwerfen. Daß Gott seinen Geist auch durch ein anderes Vehikel als durch Wort und Sakrament zu den Menschen gelangen lassen könne, sollte also mit jenen symbolischen Lehrsätzen nicht geleugnet sein. Andernfalls hätte die übernatürliche Erzeugung

Jesu, die Erfüllung des noch im Mutterschoße befindlichen Täufers Johannes mit dem heiligen Geiste und dergleichen ja auch nicht geschehen können. Denn beide Male ging ja ein Gotteswort vorher. Aber es wandte sich nicht an die, zu welchen der heilige Geist kommen sollte, sondern an deren Mütter. Das Erfülltwerden Bezaleels mit dem Geiste Gottes Exod. 31, 3 läßt sich an kein darauf bezügliches Wort anknüpfen. Gott sagt nur zu Mose: er habe es gethan. Ebenso wenig kommt die Übertragung des Geistes von Mose auf die Ältesten Num. 11, 17 hier in Rechnung. Denn was man sich etwa hinzu*denken* zu müssen glaubt, ist ohne Wert. Die Nutzanwendung wird auch hier, wie so manchesmal, die sein, daß man sich hütet, auf Gott zu übertragen, was nur den Menschen angeht. Der Mensch hat in seiner Anteilnahme an dem göttlichen Erlösungswerk als Zeuge und Gehilfe Gottes sich an die von Gott verordneten Mittel zu binden, Gott selbst aber ist nicht gebunden.

Der nicht nach Gott verlangende, *ins Fleisch* und in die Welt *verwickelte Mensch* ἄνθρωπος ψυχικὸς (1. Kor. 2, 14), sonst auch mit Rücksicht auf den Gegenstand und Inhalt seiner Lebenstriebe σαρκικὸς genannt, braucht seinesteils keinen Gegenzug gegen das an ihn herandringende Wesen des Heils in sich hervorzurufen. Es genügt an dem einfach negativen Verhalten gegen jenes substantielle Nahen Gottes zu ihm, um dem heiligen Geiste den Eingang in sein Inneres zu wehren. *Er nimmt den Geist Gottes nicht auf oder an. Er kann* ihn nicht empfahen, Joh. 14, 17 (ὁ κόσμος οὐ δύναται λαβεῖν). Denn, wie Jesus sehr bezeichnend sagt, er sieht ihn nicht und kennt ihn nicht, d. h. es fehlt ihm das innere Organ, um das Nahen eines Wesens zu seinem Geiste zu bemerken, das einer gänzlich anderen Welt als derjenigen, in der er geboren ist, angehört. Warum es ihm fehlt und anderen nicht, das gehört in die unenthüllbaren Geheimnisse des Reiches Gottes. Das christliche Nachdenken hat nur die Thatsache zu konstatieren, eines Urteils über den Wert oder Unwert des einzelnen Menschen aber, specieller über das Maß seiner Schuld dabei und des daraus folgenden endlichen Gerichtes sich zu enthalten. Die Thatsache selber festzustellen, ist weder eine Unmöglichkeit noch ein Unrecht. Denn sie beweist sich durch die Beharrlichkeit des ablehnenden Verhaltens gegen das Wort und

die Sakramente, beziehungsweise durch das Fehlen der unerläßlichen Zeichen eines lebendigmachenden, herz- und geisterneuernden Einflusses, welchen diese letzteren auf ihn ausgeübt haben, am allermeisten durch die Gleichgültigkeit gegen die Person Jesu als des Welterlösers. Dieses ablehnende Verhalten ist daher auch nicht bloß Stumpfsinnigkeit oder Verstandesschwäche in Absicht auf Gegenstände höherer Erkenntnis, sondern es ist seinem eigentlichsten Wesen nach dennoch eine Kraft des Abstoßens, es ist die Macht einer Natur, die nach dem entgegengesetzten Pole hinstrebt, und von dieser principiellen Richtung auch die Konsequenzen zieht, bald mit mehr bald mit minderer Sicherheit und Vollständigkeit, je nach den Umständen. Zu einer bewußten Entgegensetzung des persönlichen oder auch Gemeinschaftwillens gegen den heiligen Geist kommt es erst im Verlauf eines Kampfes, der zwischen dem heiligen Geist und dem Welt- oder Fleischesgeiste sich entspinnt. Im Fortgang dieses Kampfes wird die Ablehnung oder Unempfänglichkeit zum Hasse gegen alles, was Gott angehört, zum Haß gegen den Vater und den Sohn (Joh. 15, 18). Gleichzeitig offenbart sich aber auch in diesem Widerstreit die eigentümliche Doppelwirkung des heiligen Geistes, die in der unbedingten Kräftigkeit und Thätigkeit desselben an und für sich schon gesetzt ist, und auf bloßes Sichzurückziehen von dem Widerstrebenden oder Nichtweitereinwirken auf denselben sich nicht beschränken kann, sondern aus dem Anlauf der Gnade in ein strafendes Einwirken übergeht und die feindselige Menschennatur teils durch Hingabe derselben in ihren selbsterwählten Lauf, teils durch Vorwärtstreiben auf ihrer verderblichen Bahn so lenkt, daß sie an ihrer eigenen Heillosigkeit zu Grunde geht (Apg. 5, 1—11; 13, 6—12).

C. Das Leben und der Wandel im Geist.

Wenn die Überleitung des heiligen Geistes auf den Empfänger sich vollzogen hat, und demselben „verpfändet und versiegelt" ist, welches letztere durch das bewußte Ergreifen der himmlischen Gabe geschieht (Gal. 4, 6; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 8, 16), so tritt der Beharrungszustand ein. Der Geist ist dauerndes Lebenselement des Menschen geworden. Er bleibt und wohnt in ihm, erfüllt ihn, und der Mensch hat das Bewußtsein,

daß er ihn besitzt (Luk. 4, 18; 1. Kor. 7, 40); aber auch umgekehrt, daß er dem Geiste angehört und von ihm beherrscht wird (Marci 13, 11; Röm. 8, 14). So kommt Jesus „voll des heiligen Geistes" vom Jordan und wird nun von demselben in die Wüste geführt. Die Jünger am Pfingstfeste (Apg. 2, 4), Petrus im Verhör vor dem Hohen Rate (ib. 4, 8), die Jüngergemeinde in ihrer Versammlung nach dem ersten Einschreiten der jüdischen Behörde gegen die Apostel (ib. V. 31), dann der neuerwählte Diakon Stephanus (Kap. 6, 5), Barnabas, der geborene Levit und nunmehrige Abgesandte der jerusalemischen Gemeinde, der den Glaubensstand der neubekehrten Antiochener prüfen soll (Kap. 11, 22. 24), sie erhalten alle das gleiche Prädikat wie Jesus. Es wird dasselbe auch schon als Erfordernis für die Berufung eines Mannes in einen besonderen Gemeindedienst (ib. Kap. 6, 3), ja als Gegenstand des gläubigen Strebens aller Christen (Eph. 5, 18), somit als die rechte Grundbeschaffenheit eines jeden Christen aufgeführt. Die Salbung, von der Johannes redet (I, 2, 20. 27), ist sachlich ein und dasselbe mit dem Zeugnisse, durch welches der heilige Geist den gläubigen Christen innerlich, im Herzensgrunde die Gewißheit vermittelt, daß das Wort der Verheißung, das Evangelium von der Vergebung der Sünden im Namen Jesu auf ihn persönlich Anwendung finde und das daher auch (Gal. 4, 6; 2. Kor. 1, 22; Eph. 1, 13) ein innerliches Unterpfand der Gnade genannt wird.[1]) Der heilige Geist bildet in dieser Hinsicht eine Parallele zum Gewissen des dem Gesetze Gottes unterworfenen Menschen. An diesen kommt von außen und von oben her das Wort des Gebotes heran, um ihn zu lehren, was recht oder unrecht ist. Diese Lehre, Ermahnung oder Strafe, kann aber an ihm ihre Bestimmung nicht erfüllen, wenn nicht das innere Wort des Gewissens, genauer: das Zeugnis des Geistes Gottes als des Naturgeistes im verborgenen Herzensgrunde ihn entweder der Rechtschaffenheit seines Thuns versichert oder andernfalls ihn der Verwerflichkeit seiner

[1]) Dieses Zeugnis des heiligen Geistes hat freilich Michaelis, wie er gesteht, ungeachtet aller Bemühung um Gewißheit über die Offenbarung weder in sich selbst noch in der Bibel gefunden (s. Landerer, Neueste Dogmengeschichte 1881, S. 104).

Handlungsweise überführt. So korrespondiert im normalen oder vollkommenen Stande (Joh. 17, 23 ἵνα ὦσι τετελειωμένοι εἰς ἕν, 2. Kor. 2, 6: σοφία — ἐν τοῖς τελείοις Hebr. 5, 14 τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή) dem von außen an den Hörer gelangten Worte der Gnade und Wahrheit die innerliche Stimme des Geistes und schließt damit gleichsam den Ring des Gnadenwerkes, das nur in dieser Doppelheit seiner Bestimmung ganz genügen kann.

Es ist dieses testimonium spiritus sancti ein Gegenstand häufiger Angriffe von seiten einer Theologie, welcher die innere Welt der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo als dem zur Rechten des Vaters erhöhten Menschensohne fremd ist, die aber dennoch im Besitz aller dieser Glaubensschätze zu sein wähnt, weil sie das, was sie selber von geistlichen Anschauungen, Trieben und Kräften aus dem Zusammenhang und Verkehr mit der Christenheit zieht, mit dem verwechselt, was eben nur aus der thatsächlichen, durch den heiligen Geist vermittelten Einwohnung der Person Christi in uns fließen kann. Die Idee dieses speciellen Verhältnisses zu Christo, das Paulus am klarsten mit dem Worte bezeichnet: es gefiel Gott, seinen Sohn in mir zu offenbaren (Gal. 1, 15 f.) und das er (ib. 2, 20) als ein Leben schildert, das nicht mehr er selbst, sondern Christus in ihm führe, hat für die moderne Theologie etwas in hohem Grade Abstoßendes. Sie gilt ihm als eine Verirrung des späteren Protestantismus, durch einzelne überspannte Geister des Mittelalters in die christliche Lehre eingeführt und von dem Pietismus mit Vorliebe aufgenommen und gepflegt. Die ganze biblisch-gläubige Richtung wird unter dem Namen des Mysticismus für alle Ausschreitungen und Ausschweifungen einer schrankenlosen Gefühlsreligion verantwortlich gemacht und aus dem Bereich der gesunden Lehre, namentlich auch des echt lutherischen Bekenntnisses hinausgewiesen. Diesem Urteile liegt, außer der augenscheinlichen Unkenntnis der psychologischen Thatsachen selbst, eine starke Verwechslung zweier Erscheinungen des Christenlebens zu Grunde. Unter Mystik — beiläufig bemerkt ein, Wort, das dem neutestamentlichen Sprachkreise nicht angehört — ist nichts anderes zu verstehen als eine eigentümliche, in ihren unterscheidenden Merkmalen leicht zu erkennende Auffassung des Verkehrs zwischen Gott und der einzelnen frommen Seele, die auf bestimmter Temperamentsbeschaffen-

heit und angeborener Denkart beruhend, die Lebensgemeinschaft mit Gott ganz überwiegend nach ihrer inneren Gefühlsseite pflegt, und demnach sowohl die verstandesmäßige Entfaltung der Gottesidee als auch ihre Darstellung in der gläubigen That mehr oder weniger zurücktreten läßt. Die natürliche Konsequenz ist, daß die Einheit des Subjekts mit Gott, aber wesentlich nur im Gefühl und in der intellektuellen Anschauung, den ganzen Gedankenkreis beherrscht. Die Hinwegräumung oder Verabsäumung des Unterschiedes zwischen der gläubigen Seele und Gott, überhaupt aber des Unterschieds als wesentlicher Kategorie der höheren Erkenntnis, führt wie bei Eckart, Angelus Silesius u. a. unvermerkt in den Pantheismus oder streift ihn wenigstens auf allen Punkten. Und die praktische Frucht dieser tief einschneidenden Einseitigkeit des Gotteslebens ist bei ungehemmter Ausbildung dieser Richtung die Schwärmerei mit all ihren verderblichen Wirkungen. Der Name Mysticismus sagt ja keineswegs dasselbe wie Mystik, sondern er will nur die Richtung, welche als Mystik ihre Glaubensfreiheit in Anspruch nimmt, in derjenigen Phase ihrer Lebenserscheinungen zeichnen, in welcher sie aus einem gesunden, berechtigten, ja im großen Ganzen ebenso schönen als segensreichen Zweige des Christenwesens zu einem Auswuchs und zu einer das Ganze mit Unheil bedrohenden Afterbildung wird. Wenn also jene Idee von einer speciellen subjektiven Lebenseinigung mit Christo, dem erhöheten Menschensohne, unter die Mystik zu rechnen wäre, so wäre sie als solche noch gegen jeden Angriff auf ihre Berechtigung und innere Wahrheit geschützt. Daß dieselbe aber schon an und für sich eine bloße Afterbildung des Christentums sei, kann kein besonnener Theologe behaupten wollen. Und daß Luther von jener echten Mystik sich nicht abgewendet, sondern im Gegenteil groß von ihr gedacht hat, weiß jeder, der seine Urteile über Bernhard von Clairvaux, Tauler, die deutsche Theologie u. a. derartige Lichtgestalten des Mittelalters kennt. Was nun aber die Idee der Einwohnung Christi im Herzen der Gläubigen, die geheimnisvolle Einheit des Lebens zwischen dem Jünger Christi und seinem Heilande, oder, mit jenem Worte des Apostels Paulus ausgedrückt, das Geoffenbartsein des Sohnes Gottes in der einzelnen Seele durch die Gnade des Vaters anlangt, so ist sie etwas gänzlich anderes als jene mystische Vereinigung des Menschen mit Gott und

Christo. Denn letztere ist wie gesagt, eine einzelne, besondere, gar nicht für jeden Christen, ja sogar nur für sehr wenige geeignete Art des Zusammenhangs und Verkehrs mit Gott. Dieses Offenbarsein des Sohnes im Christen aber ist nichts mehr und nichts weniger als das eigentliche, vollkommene und allseitige Aufgenommensein der einzelnen Christenpersönlichkeit in die Lebensgemeinschaft mit Christo, nämlich mit dem zur Rechten des Vaters erhöheten Menschen Jesus von Nazareth als dem persönlichen ewigen Lebensgrund alles dessen, was selig und heilig heißt, dem persönlichen Träger der ganzen erlösten Welt nach ihren leiblichen und geistigen Lebensbedingungen, und zugleich dem persönlichen allgegenwärtig nahen Freunde jeder einzelnen an ihn wahrhaftig gläubig gewordenen Seele. Dieses Offenbargewordensein des Sohnes in einem sündigen Menschen ist überall da vorhanden, wo der Zusammenhang mit Christo, das schlechthinige Angewiesensein auf ihn, dem Menschen zum Bewußtsein gekommen und von ihm thatsächlich mit freiem Entschlusse als sein nunmehriger einziger zeitlicher und ewiger Lebensquell erkannt ist. Es verhält sich also diese Lebensgemeinschaft mit Christo oder besser: diese Einwohnung Christi in ihm zu jener Mystik wie das Ganze zum Teil. Ohne zuvor Christum überhaupt in dieser geheimnisvollen Verbindung des Glaubens ergriffen zu haben, ist auch jene einseitige Richtung in der Erkenntnis Gottes und Christi nicht lebendig. Die echte Mystik ist nur eine einzelne Erscheinungsform des in dem Menschen persönlich gewordenen Lebens Christi. Das letztere, als die Grundform des ganzen Lebens in der Gnadengemeinschaft Gottes durch Christum, steht über der Mystik so hoch als der Sternenhimmel über dem Wolkenhimmel. Es ist der aufgeschlagene Helm des Heils, das Angesicht des neuen Menschen, bei welchem die Wiedergeburt zur persönlichen, bewußten, leiblich-geistigen Thatsache geworden ist und aus welchem nun die Freude der Erlösung strahlt. Wem diese Erscheinung des Gotteslebens unbekannt ist, der mag wohl etwa nicht ferne sein von Christo und nicht ferne vom Reiche Gottes, und die vorbereitende Gnade des heiligen Geistes mag wohl schon ein Werk wahrhaft-göttlicher Art an ihm zustande gebracht haben, aber das innerste Heiligtum des Gotteslebens ist ihm

jedenfalls noch verschlossen. Da andrerseits jener principielle Abschluß der Vereinigung mit Gott und Christo nur im Innersten des Menschen vor sich gehn kann, und in der ganzen Welt kein Analogon antrifft, mit dem er verglichen, das als Maßstab der Wahrheit und Wirklichkeit an ihn angelegt werden könnte — ausgenommen die allgemein geforderte Bewährung durch die Werke — so ist es unvermeidlich, daß dieses Ereignis oder dieser innere Stand der Dinge für diejenigen, welche nichts da hinan Reichendes bei sich finden, ein Gegenstand beständiger Zweifel bleibt, daß im Verfolg dieses Zwiespaltes der Überzeugungen dasjenige, was bei anderen ihnen den Eindruck eines Höherseinwollens machen kann, bald mehr bald minder bitteren Haß oder Spott hervorruft und daß also die ganze in Christo verborgene Lebensgestalt vor den Augen des Fremden zur Thorheit wird. 1. Kor. 1, 25 ff. Über den Abgrund dieser Verschiedenheit der „Glaubensrichtung" führt keine Brücke.[1])

Auf dem Bleiben des heiligen Geistes in einem Menschen beruht sein ganzes Christenleben; es ist das unterscheidende Merkmal zwischen den Leuten dieser Welt und den Angehörigen Jesu. Wer die „Salbung" d. h. eben den heiligen Geist hat, der bedarf in Absicht auf die höchsten Fragen des Lebens keiner principiellen Belehrung und Aufklärung mehr; er trägt den Schlüssel zu aller Gottes- Selbst- und Welterkenntnis bei sich. Mit demselben öffnet er die verschlossenen Thüren der Geheimnisse Gottes in seinem Worte und zieht aus dem Gefühl und Bewußtsein dieses Besitzes den sichern Schluß auf seine eigene Gottesangehörigkeit (1. Joh. 2, 23. 27; 4, 13). Diese Verbindung des gläubigen Christen mit Gott ist eine so enge, daß auch der irdische Leib darin einbegriffen ist. Denn derselbe ist ein Tempel des heiligen Geistes, in welchem Gott seine Wohnung hat,

---

[1]) Welch unrichtige Anwendung der Name Mysticismus schon gefunden hat, dafür dient zum Belege, wenn E. Zeller (theol. Jahrb. 1892, S. 17) Semlern einen „gewissen Mysticismus" zuschreibt, weil er von einer fortwährenden dynamischen Einwirkung Gottes auf die Welt und den Menschen insbesondere rede. Das sagt ein Schüler Hegels. Wenn nicht einmal eine stetige dynamische Einwirkung Gottes auf die Menschen stattfindet, worin besteht dann die Weltregierung? und wo bleibt die lebendige Allgegenwart Gottes?

wie er sie im Allerheiligsten des Alten Bundes hatte (1. Kor. 3, 16; 6, 19). Damit wird auch dem ganzen Wandel des Christen sein Stempel aufgedrückt. Die Einwohnung Gottes des Vaters und des Sohnes durch den heiligen Geist hat zur Folge, daß ein Mensch nicht mehr anders denn als ein Gott Geheiligter reden und handeln kann. Röm. 8, 9; Gal. 5, 16. 25. Was Gegenteiliges bei ihm sich noch findet in der Gesinnung oder in der That, das erkennt er als einen ihm selbst wie dem heiligen Gotte widrigen Rest der angeborenen Natur, die er durch stete Erneuerung und Verstärkung seines Unwillens über das in ihm noch vorhandene Böse und seines Verkehrs mit Gott ausstößt, was die Schrift mit dem Worte ausdrückt, daß des Fleisches Geschäfte durch den Geist getötet werden müssen (Röm. 8, 13). Wo diese Merkmale nicht zutreffen, da findet keine Beziehung zu Christo statt (Röm. 8, 9) und ist die „Salbung" eine Täuschung.

Zu bemerken ist aber hier mit besonderem Nachdruck, daß diese Salbung unter keinen Umständen und in keiner Weise von dem Maße der Erkenntnis abhängt, welche ein Mensch auf dem Wege der natürlichen Geisterleuchtung, also insbesondere mit den Mitteln der Wissenschaft sich erworben hat. Es giebt in der That keinen folgenschwereren Irrtum in der gesamten Theologie, als den, daß ein Mensch von gebildetem Geist und gottesfürchtigem Sinne bei gründlicher Kenntnis des göttlichen Wortes, bereits mit allen Mitteln ausgerüstet sei, um Christum wahrhaftig zu erkennen und sogar andern ein Führer auf dem Wege dieser Erkenntnis zu werden. Die vollkommene Erkenntnis Christi, durch welche der Mensch aus einem Psychiker zu einem Pneumatiker wird, und infolge davon alles — nämlich was mit Gott und der Ewigkeit zusammenhängt — nach der Wahrheit zu beurteilen vermag, während er selbst in diesen Dingen von den anders Gearteten niemals wirklich verstanden wird (1. Kor. 2, 15): diese absolute Höhe des Einblicks in das Wesen Gottes und der Welt, kann niemals und unter keinen Umständen durch Fleiß im Studium, durch Welterfahrung, durch Selbst- und Menschenkenntnis der natürlichen Art, durch geistige und sittliche Tüchtigkeit überhaupt erworben werden. Sie ist und bleibt gegenüber von jedermann eine bloße Gabe der freien Gnade Gottes, die ohne jede Rücksicht auf den höheren oder geringeren Bildungsgrad demjenigen zu teil

wird, den Gott dazu ausersehen hat und empfänglich findet. Das niederste Maß von wirklichem Verständnis des göttlichen Wortes reicht hin, um die Bedingungen zu erfüllen, welche für den Empfang dieser Gabe vorausgesetzt werden müssen. Die Voraussetzung besteht einfach darin, daß ein Mensch im Gefühl seiner Sündhaftigkeit nach einem Erlöser verlangt und den ihm als solchen dargebotenen Sohn Gottes dafür annimmt. Mit dem Augenblick, wo dies geschieht, ist er auf jene von Paulus und Johannes bezeichnete Höhe der „Salbung" gehoben. Principiell, wie sich von selbst versteht. Denn wenn irgend etwas, so macht die „Salbung" den Anspruch an fortdauernde Erneuerung, Erhöhung, Übung und Ausbildung durch die stetige Unterweisung des heiligen Geistes. Unter dieser Bedingung aber ist sie dem höchsten Grade philosophischer und theologischer natürlicher Einsicht weit überlegen, und wird von diesen geistigen Mächten niemals erreicht. Der wissenschaftlich gebildete Gottesgelehrte kommt also selbst auch zu dieser Höhe nur ganz auf demselben Wege wie der dürftig geschulte Tagelöhner oder das unmündige Kind. Was er auf diesem Wege nicht erlangt hat, ist keine „Salbung". Es geht wohl etwa daneben her als wertvolle und unentbehrliche Beigabe für den Beruf, der ihm in der menschlichen Gesellschaft zugefallen ist, die Gotteslehre durch die Mittel des natürlichen Erkennens zu stützen, zu einem ebenbürtigen Gliede der Weltwissenschaft, der Kultur, des allgemeinen Bildungslebens zu machen, so weit eben diese letzteren Lebenssphären dazu befähigt sind, jene überweltlichen Erkenntnisse in sich aufzunehmen, und ihre Inkompetenz hiezu nicht im voraus fest steht. Aber daran zu denken, daß von der wissenschaftlichen Theologie als solcher eine Korektur, Umbildung, ja Verwandlung und Vervollkommnung der einfach gläubigen Erkenntnis Jesu Christi ihrer Substanz, ihren Grundlagen und ihrer Weltstellung nach ausgehen könnte, ist ein Urteilsfehler, der größer nicht gedacht werden könnte. Die Gottesgelehrtheit muß durch die „Salbung" in der rechten Bahn erhalten und, wo nötig, von ihren Gebrechen geheilt werden, nicht umgekehrt. Daß dieser Dienst in der Wahrheit unter der vorhin genannten Voraussetzung von einem Träger der hohen Wissenschaft ebenso wohl geleistet werden kann, als von einem Laien und ungelehrten Manne, ist ja keine Frage. Man könnte zum Beleg hiefür schon den Apostel Paulus gegen-

über den andern Aposteln (vgl. Apg. 4, 13) anführen. Und daß eine solche Verknüpfung des höheren Wissens mit der „Salbung" ihren besonderen Segen mit sich führt, lehrt ja ebenfalls die Erfahrung.

Durch die Einwohnung des heiligen Geistes in einem Menschen wird nunmehr auch die Art und Weise seines *Verkehrs mit Gott* bestimmt. Der nächste und unmittelbarste Ausdruck der persönlichen Verbindung mit Gott und Christo durch den heiligen Geist ist das *Gebet*. Der Geist ist (Sach. 12, 10) ein *Geist der Gnade und des Gebets*, ein ἐνδιαδυοῦν, das sagen soll, daß den Angehörigen Gottes oder den Mitgliedern der Gottesgemeinde die Gnade geschenkt sei, beten zu dürfen und zu können. Die Anrufung Gottes als des Vaters, das „Abbaschreien" ist das besondere Kennzeichen der Gotteskindschaft auch nach Paulus Röm. 8, 15; Gal. 4, 5. Das Gebet ist also nicht etwa *nur* ein Gespräch des Herzens *vor* Gott, wie es Ps. 19, 15 erklärt wird und auch als eine Art Selbstgespräch im Andenken an Gott verstanden werden könnte. Es ist vielmehr eine dringende Ansprache *an* ihn, die auf dem Grunde der Hilfsbedürftigkeit ruht, die sich auch, wie eine Menge der lebendigsten Beispiele in der Schrift beweisen, bis zu einem hohen Grade von Kühnheit im Bitten und Fordern der göttlichen Antwort, der Erhörung, steigern kann und zwar so, daß gerade dem kühnsten und standhaftesten Andringen an Gott mit Bitten und Klagen die größten Verheißungen gegeben sind (Luk. 11, 8). — Die Erfüllung des zuversichtlichen Gebetes durch die göttliche That ist übrigens keineswegs der einzige Weg, auf welchem sich das vom Geiste eingegebene Gebet als eine göttliche Lebenspotenz erweist. Ebenso leicht und ebenso häufig erfolgt die Antwort Gottes auch in Gestalt einer mehr oder weniger deutlich vernehmbaren Aufnahme des Gesprächs und Fortsetzung desselben in ausdrücklichen Worten. Dafür giebt schon das Alte Testament die vollendetsten Beweise. Sie finden sich nicht etwa nur in den Zeiten der im engeren Sinne so zu nennenden Theophanien wie in der schönen Erzählung von Abraham im Hain Mamre (Gen. 18, 23 ff.), sondern auch in den Tagen des ganz unmittelbaren und unverhüllten Verkehrs mit Gott, wie er Mose am Sinai und während der ganzen Zeit der Vorbereitung Israels zum Auszug aus Ägypten und zur Überführung

nach Kanaan zu teil geworden ist. Diese im buchstäblichen Sinne des Wortes so zu nennenden Unterredungen zwischen Gott und dem Menschen, die bald durch Gott bald durch den Menschen veranlaßt wurden, sind bei den alttestamentlichen Propheten etwas ganz Gewöhnliches, mit dem Prophetenberuf in jedem Bedürfnisfalle Gegebenes. Jesaja und Jeremia treten mit einer solchen in ihr Amt ein, Jesaja Kap. 6; Jeremia Kap. 1. Bei Amos Kap. 7, 8; Jona Kap. 4; bei Habakuk Kap. 2; bei Sacharja Kap. 1. 2. 4. 5 nimmt das Gespräch den Charakter einer förmlichen Unterweisung des Propheten durch den Herrn selbst oder seinen Engel an, oder steigt sogar so weit herab, daß der Prophet wie ein Kläger auftreten darf, gegen dessen Vorwürfe Gott sich ihm gegenüber verteidigt. Im Leben Jesu kommt sie wenigstens in einer Stelle als eine auch für andere bemerkbare Kundgebung von oben vor (Joh. 12, 28). Aber auch in der apostolischen Geschichte sind sie ein bleibender Bestandteil des Verkehrs zwischen Gott und seinen Dienern auf Erden. Mit einem solchen Gespräche beginnt z. B. die Bekehrung des Paulus (Apg. 9, 4—6). In demselben Zusammenhange erlebt ein einfacher Jünger, Ananias, eine gleiche Gnadenerweisung (V. 10—16). Petrus erfährt sie in seinem Gesichte, das ihm die Berufung der Heiden ins Reich Gottes ankündigt und allem nach durch ein vorangegangenes Flehen des Apostels um das Kommen des Reiches Gottes vorbereitet war (Kap. 10, 9—16). Das am stärksten ausgeprägte und eindrucksvollste Beispiel einer solchen Unterredung — ein hohes Vorbild für die zugleich geistlichen und leiblichen Trübsalsstunden des Christen — hat der Apostel Paulus 2. Kor. 12, 8. 9 hinterlassen. Die unmittelbar vom Geiste Gottes ausgehenden Anregungen zu dieser oder jener Unternehmung im Dienste Christi, wie auch eben solche Winke der Abmahnung von einzelnen Schritten, sind in jedem belangreicheren Falle die Regel. Wir brauchen nur an die Erzählungen von dem Diakon Philippus und von den Missionsreisen des Paulus Kap. 8, (26) 29; 13, 2; 16, 7 zu erinnern. In Fragen des Evangeliums von großer Bedeutung kann Paulus sich auf ganz unmittelbare und persönliche Offenbarungen berufen, die er von dem Herrn empfangen hat und denen man es deutlich abfühlt, daß sie sich auf buchstäblich genaue, sozusagen diplomatisch richtige Fassung der Worte erstreckten. So 1. Kor.

11, 23 ff. in betreff des heiligen Abendmahles. Gal. 1, 11 ff. in betreff des Evangeliums überhaupt, ebd. 2, 2 in betreff seiner, des Apostels besonderen Aufgabe ꝛc. In besonders lebendigen Formen bewegt sich dieser Verkehr des Herrn mit dem erwählten Zeugen seiner Wahrheit, wie es die Natur dieser Vision mit sich bringt, in der Offenbarung Johannis, wo gleich der Eingang ein solches Sichdarstellen des erhöheten Heilandes vor dem Apostel und ein liebevolles, persönliches Handanlegen und Trostzusprechen zur Aufrichtung des von tödlichem Schrecken Ergriffenen schildert Kap. 1, 12—20. Die einzelnen Scenen werden meist mit unmittelbarer Aufforderung an den Jünger zum Schauen oder zum Schreiben oder zu beidem eingeleitet, in der Regel durch ein Glied der oberen Gemeinde (Kap. 5, 4. 5; 6, 1. 3; 7, 13 ff.; 10, 8 ff.; 14, 13; 17, 6 ff.; 19, 9. 10; 22, 10), einmal (Kap. 21, 5. 6) auch wieder von dem erhöheten Heilande selbst ausgehend und zuletzt (22, 8) noch durch die feierliche Versicherung besiegelt, daß das alles mit vollem Bewußtsein empfangene und mit gewissenhafter Sorgfalt urkundlich niedergelegte göttliche Aufschlüsse seien.

Der auf dem Boden eines sicheren, klaren Bewußtseins vor sich gehende Verkehr des Gottesmenschen mit seinem Gott und Heilande, bei welchem, wenn auch nur selten in der vollendeten Weise wie bei Mose, Paulus, Johannes, gleichsam Angesicht in Angesicht geredet wird, ist dem zu höherer Ausbildung gediehenen Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christus wesentlich und kann, näher ausgedrückt, nirgends fehlen, wo es, wie bei dem Heidenapostel, Gott gefallen hat, seinen Sohn im Geist und Herzen eines Menschen zu offenbaren. Kein Wort in der ganzen heiligen Schrift kann die Meinung erwecken, daß ein solcher intimer Umgang des Christen mit seinem Herrn nur den Erstlingen des Geistes im alt- und neutestamentlichen Reiche Gottes vorbehalten sei. Wie der Geist nie und nirgends nach dem Maß gegeben wird, so steht auch der Weg zu dem Höchsten, was dem Menschen von Gottesgemeinschaft zu teil werden kann, jedermann ohne Unterschied offen. Denn der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (1. Kor. 3, 17), und von dem hohen Stande, den Paulus mit den Worten zeichnet: nun spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit mit aufgedecktem Angesichte (ebd. V. 18), ist niemand ausgeschlossen, bei welchem die einzige

unerläßliche Bedingung solcher Stellung gegen Gott erfüllt ist: das Herabgestiegensein auf die Stufe kindlicher Demut und Gottesbedürftigkeit. Unter dieser Voraussetzung kann die Gnadenerfahrung eines ganz unmittelbaren persönlichen Verkehres mit Gott und Christo im Gebete bei jeder gläubigen Seele eintreten und sich in solchen Formen der Rede und Gegenrede bewegen, wie sie dem gewöhnlichen Gespräche zweier Personen ähnlich sind. Daß dieselbe wirklich und zwar in gar nicht seltenen Fällen stattfindet, weiß jeder, der in lebendiger Gebetsgemeinschaft mit Jesu steht, aus einer Menge von Thatsachen, wo nicht aus dem eigenen Leben, doch aus dem Leben solcher Christen, deren Herzensstellung dem Herrn gegenüber ihm bekannt und durch entsprechende mit der nötigen *διάκρισις πνευμάτων* verbundene tiefer gehende Beobachtung zuverlässig geworden ist. Dabei ist es in der Natur der Sache gelegen, daß diese Art des Verkehrs zwischen dem gläubigen Christen und seinem Herrn die mannigfaltigsten Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten aufweist und vor allem, daß sie eine Stufenfolge in sich schließt, bei welcher der Thatbestand im einzelnen Falle gar oft schwer oder gar nicht bestimmt erhoben werden kann. Wie es sich ja auch von selbst versteht, daß es an Täuschungen seiner selbst und anderer im Bereiche solcher überweltlichen Dinge so wenig fehlt, als in anderen menschlichen Verhältnissen.

Diese Geistes- und Herzensstellung gegen Gott, wie sie durch den heiligen Geist in den einzelnen empfänglichen Seelen gewirkt wird, ist nun aber schließlich auch die rechte Höhe, auf welcher das sich entwickeln und gedeihen kann, was man unter Inspiration versteht. Im allgemeinen wird damit objektiv diejenige Einwirkung des Geistes Gottes auf die auserlesenen Werkzeuge der Selbstmitteilung Gottes an die Welt verstanden, infolge welcher der zu solchem Dienste Berufene mit einem außerordentlichen Maße von göttlicher Wahrheitserkenntnis ausgestattet und nunmehr unter fortdauernder Leitung durch eben denselben Geist zur mündlichen oder schriftlichen Verkündigung des Wortes Gottes berufen wird. „Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geist“ sagt die hiefür als klassisch anerkannte Stelle 2. Petri 1, 21. Der Gegensatz ist: daß keine Weissagung in der Schrift aus eigener Auslegung geschieht, wie denn auch noch

nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht ist." V. 20 f. In welcher Weise der Antrieb zur mündlichen Verkündigung erging und die Befähigung zu derselben verliehen wurde, haben wir soeben dargelegt. Daß es sich mit der schriftstellerischen Thätigkeit im Dienste des heiligen Geistes nicht anders verhielt, als mit der rednerischen, ist ebenfalls an einzelnen Beispielen gezeigt worden. Im Alten wie im Neuen Testamente beruht die Aufzeichnung dessen, was dem Organe des Geistes Gottes zum Zweck der Bekanntmachung anvertraut ist, verschiedene Male auf einem bestimmten Befehle und wörtlicher Anweisung von oben. In diesen Fällen ist also das geschriebene Wort Gottes ein wirkliches Diktat. Einem solchen muß das göttliche Ansehen unbedingt zukommen. Anders liegt die Frage nach dem Wesen der Inspiration, wenn der Prophet, Evangelist oder Apostel schreibt, ohne sich auf eine solche wörtliche Anweisung zu berufen. Dann muß die kirchliche Wissenschaft vor allem die in der Schrift vorgetragenen Grundgedanken von Gott und Welt auf ihre Übereinstimmung mit demjenigen untersuchen, was das Zeugnis Jesu Christi für sich hat, daß es wahrhaft göttlichen Ursprungs und die echte Quelle alles Seelenheils für die Völker d. h. alles Friedens mit Gott und aller Heiligung sei. Durch dieses Zeugnis Christi sind die Grundbestandteile des Alten Testamentes „Moses, die Propheten und die Psalmen" im ganzen und großen als göttlich autoritative Schriften außer Frage gestellt. Die christliche Theologie ist von ihren ersten Anfängen her auf die Lehre desjenigen Mannes aufgebaut, der von sich selbst sagen durfte, er sei *der* Weg, *die* Wahrheit und *das* Leben, und dem die Jahrtausende in diesem Selbstzeugnisse zu widersprechen nicht vermögend gewesen sind. Er hat in jener Dreiheit heiliger Schriften die wahrheitsgemäße Charakterzeichnung seiner Person und seines Werkes anerkannt. Das hebt den Glauben der Christenheit über alle Zweifel an der Zuverlässigkeit und Stärke dieser Lehrfundamente hinaus. Es ist jedoch ein Urteil über den Gesamtinhalt des Alten Testamentes, nicht über alles Einzelne in den Büchern, wie sie dem Herrn vorlagen und uns vorliegen. Diese Unterscheidung ist für jegliche Forschung in der Welt maßgebend und muß allenthalben um so schärfer betont werden, wo Lebensbildungen zu untersuchen sind. Die Bundesurkunde des Alten Testamentes ist nicht ein Aggregat

von Orakelbüchern, von denen man, wie bei den Rollen der Sibylle, zwei Dritteile verbrennen kann, ohne mehr zu verlieren, als eine Sammlung wertvoll geachteter Sprüche von unbekanntem Inhalt. Sie ist ein lebendig geistiger Organismus, der, wie jeder andere Organismus, seine vornehmeren und geringeren Glieder hat (vgl. 1. Kor. 12). Es giebt keinen lebendigen Leib, der keine peripherischen Teile hätte, an welchen das höhere Leben in die geringeren Bildungen übergeht, keinen, bei dem nicht ein stetiger Prozeß der Ausscheidung minderwertiger Substanzen, der Rückbildung verbraucht erscheinender in den früheren edleren Bestand, sowie der Aufnahme neuer Zuflüsse des Lebens stattfände. Mit diesem Geistesleben der Schrift sich in Beziehung zu setzen, ist Sache der theologischen Wissenschaft. Nur muß sie sich gefallen lassen, daß man in ihre Worte erst sich einlebe, um durch die Erfahrung inne zu werden, ob ihre Lehre aus Gott sei, oder ob sie von sich selbst rede. Sie darf nicht vergessen, daß die Wasser, mit denen sie arbeitet, aus eben dem Fels geflossen sind, an welchem sie ihr Werk treibt, und daß man die Sonnenflecken in keinem anderen Lichte zu beobachten imstande ist, als in dem Lichte der Sonne selbst. Die negativ-kritischen Funde der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft sind zu einem sehr großen Teile Fehlschlüsse aus wirklichen oder vermeintlichen exakten Beobachtungen, die so, wie es geschieht, nicht gezogen würden, wenn die Gotteserkenntnis des Kritikers selbst, an die sie sich anlehnen, nicht der Wahrheit und Lebendigkeit zu sehr entbehren würde.

Über die Anwendung, welche wir von den ausgesprochenen Sätzen auf die Inspiration der neutestamentlichen Schriften machen, werden wir uns nicht des Weitläufigeren mehr zu erklären haben. Die alte Kirche hat ihr Urteil über die Theopneustie der einzelnen Schriften im jetzigen Kanon nur im Gefolge eines Entwicklungsprozesses und in der Art festgemacht, daß in betreff mehrerer Bestandteile dem Zweifel an der Authentie noch Raum bleibt. Das anfängliche Gesamturteil über die göttliche Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Litteratur hat sich, ungeachtet des fortdauernden Schwankens der Wagschalen bald in diesem bald in jenem Teile, bis heute wesentlich gleich erhalten. Einzelne der anfangs am meisten bezweifelten Bücher haben sich in ihrem Ansehen fortwährend gehoben und einen hohen Rang in der Meinung

der Kirche erlangt, vor allem das einzige prophetische Buch des Neuen Testamentes, die Apokalypse, deren Lichtperiode in unsern Tagen erst recht anzubrechen scheint. Das im engeren Sinne wissenschaftliche Urteil kann demnach nicht durch voraus bestimmte Schranken eingeengt werden. Die Schrift ist nicht einfach ein göttliches, sondern ein gottmenschliches Buch, wie auch die Kirche keine schlechthin göttliche, sondern eine gottmenschliche Anstalt und Vereinigung ist, eine göttlich-menschliche Realität, wie Th. Harnack sagt. Zunächst teilt sie also die Ehre des Gottmenschen. Nur daß die Gottheit hier mit der unbedingt reinen, allseitig vollkommenen, urbildlichen Menschheit zu einem Wesen verbunden ist, dort mit einer nur vorbildlichen, durch die Sünde mannigfach geschwächten und einseitigen Menschennatur. Wie weit die letztere von der ersteren überwunden sei, das ist Gegenstand der gläubigen Schriftforschung. Der gläubigen, sagen wir, welche ihren Standpunkt immer zuerst auf der göttlichen Seite nimmt, um dadurch in dem Elemente erhalten zu werden, ohne welches eine echte Bibelkritik unmöglich ist, der Ehrfurcht vor Gottes Wort. Im übrigen ist es das Gebiet des Geistes, in welchem wir uns bewegen und wo sich die Dinge ebenso wenig durch mathematische Linien abgrenzen lassen, als das Süßwasser des Stromes von der Salzflut des Meeres, in die er einmündet. Die Wahrheit ist eben auch in der Schrift manchmal wie ein verlorenes Kind, das mit allen Mitteln gesucht werden muß, und sich zuweilen an Orten findet, wo man es am wenigsten vermutet hätte. Aber auch die scheinbar äußerlichste geschichtliche oder sprachliche Erörterung auf dem Boden der heiligen Schrift hat ihren Faden, durch welchen sie mit dem Höchsten und Heiligsten, wovon man reden kann, zusammenhängt und an welchem sich zeigt, aus welchem Geist ein wissenschaftliches Urteil geflossen ist. Wenn unsere Weisheit die verborgenen Gewebe zu lüften oftmals zu kurz ist, so ist doch ihrer keins so fein gesponnen, daß es nicht auch an seine Sonne käme. Sicher ist, daß die schließliche Entscheidung immer nur da gesucht werden kann, wo es an den Tag kommt, ob das Leben der Kirche mit den zu Tage geförderten Erkenntnissen, oder die sich als solche ausgeben, noch bestehen kann oder nicht. Dafür hat die Kirche ihren ganz bestimmten, scharf und kurz gefaßten Kanon: ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus in das

Fleisch gekommen ist, der ist von Gott. Und jeder Geist, der nicht bekennt, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist, der ist nicht von Gott (1. Joh. 4, 2. 3). — Dabei können wir nicht umhin, ein Bedenken über die Art, wie die Forschungen auf positiver Seite mehrfach angestellt worden sind, beizufügen. In dem Streit über die Inspiration, wie er die Geister in der jüngst verflossenen Zeit so mannigfach bewegt hat, ist seitens der gläubigen Kritik zweierlei namentlich verfehlt worden. Das erste: daß bei den geschichtlichen Darstellungen, z. B. neben der Apostelgeschichte auch bei den Mitteilungen des Apostels Paulus aus seinem Lebensgange im Galaterbriefe, der weite Abstand nicht in Rechnung genommen wurde, welcher die weltliche Geschichtschreibung, insonderheit auch die Memoirenlitteratur einer- und die Erzählungen der Evangelisten und Apostel andrerseits voneinander trennt. Der Berichterstatter oder Geschichtschreiber Christi und der Urkirche befand sich bei seiner Arbeit keineswegs in der gleichen Lage, wie der weltliche Historiograph, der betreffend seine Glaubwürdigkeit lediglich an die Sicherheit seines Gedächtnisses und die gewissenhafte Sorgfalt im Gebrauch seiner Hilfsmittel gewiesen ist. Der heilige Schriftsteller lebt von vornherein in einer höheren Wahrheitsregion, nämlich der göttlichen gegenüber der rein menschlichen oder natürlichen. Er ist erfüllt von dem Bilde nicht nur, sondern auch von dem Leben Christi selber, getragen von dem Bewußtsein der Pflicht, des Herrn Sache zu treiben allenthalben, auch da, wo er von seiner eigenen Person redet, und er ist, vermöge des Gebetsgeistes, in welchem er denkt und schreibt, auch vom Geiste Gottes positiv unterstützt, angetrieben oder zurückgehalten, je nachdem es des Evangeliums würdig und ihm dienlich ist. Das ist ein tiefgreifender Unterschied, mit dem kleinere Irrtümer von den biblischen Schriften nicht ausgeschlossen sind, wohl aber solche, die den jedesmaligen Heilszweck angehen. Der andere Fehler ist: daß das Urteil des — persönlich im Glauben stehenden — Kritikers über den absoluten Wert der einen oder andern Bibelstelle als maßgebend mindestens für seine eigene Überzeugung angenommen und daher dem wissenschaftlichen Systeme, dem man seine Anschauungen anvertraut, zu Grunde gelegt wird. Aber der Christ ist auch in der Wissenschaft bei allem Anspruch auf Geistesfreiheit einerseits ein Kind seiner Zeit und deren Irrtümern also

mehr oder weniger unterworfen oder ausgesetzt. Andererseits ist er ein Glied seiner Kirche nicht allein, sondern auch der gesamten Christenheit aller Jahrhunderte, deren Erfahrungen und Einsichten notwendigerweise in jeder Glaubensfrage für ihn eine schwerwiegende Bedeutung behalten müssen. Denn jedes einzelne Glied des Leibes Christi ist zwar in seinem Teile und nach seinem Maße zum Ganzen beizutragen nicht bloß schuldig, sondern auch berechtigt und befähigt. Aber daß der Gesamtheit, wofern sie in der Hauptsache von dem rechten Geiste bewegt ist, ein anderes Ansehen zu Gebote steht, als dem Individuum, das muß auch jedem evangelischen Christen stets gegenwärtig sein, ohne daß er eine Gefahr dahinter wittert, einem widerchristlichen Traditionsbegriffe sich unterwerfen zu müssen. Es giebt eine wahrhaft christliche Überlieferung, die nicht in gesetzliche Formeln gebannt und nicht durch eine hierarchische Macht gestützt ist. Es giebt ein ungeschriebenes Bekenntnis, das neben dem geschriebenen Zeugnisse des altväterlichen Glaubens hergeht und dem letzteren zu einer viel zuverlässigeren und festeren Umwallung dient, als dieses der organisierten Glaubensgemeinschaft, [der Kirche.[1]) Darunter meinen wir nicht jenes angeblich allein lebendige Princip der sogenannten Geistesfreiheit, die dem modernen Protestantismus als das echte Erbe der Reformation vorschwebt, und die nichts anderes ist, als die Auflösung aller auch der weitherzigsten Bande freierwählter Glaubensgemeinschaft. Es ist vielmehr ein wirkliches, von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert von den ersten Anfängen der Kirche an fortgepflanztes und sich fortpflanzendes offenes Glaubensgeheimnis und Glaubensrecht, das nirgends sein Archiv, nirgends seinen Gerichtsstand, nirgends seinen bestellten Sachwalter und bevollmächtigte Wächter hat, und auf keine Urkunde sich berufen kann, als allein auf die heilige Schrift. Es ist das leibhaftige quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est des Vincentius von Lerinum, in wahrhaft evangelischem Sinne aufgefaßt. Es ist das geistliche Erbe der christlichen Jahrtausende, das wohl da und dort mit Tinte und Feder verzeichnet und mit Unterschriften und Siegeln anerkannt ist, seine Macht aber und sein unerschütterliches

[1]) Vgl. Th. Harnack, Prakt. Theologie I, S. 131. 181.

Recht an das Gewissen aller Sünder und über die Geister aller nach Gotteserkenntnis verlangenden Menschen lediglich in dem innerlichen Zusammenschluß der von Christo erleuchteten Nationen und in der ununterbrochenen Fortdauer der evangelischen Predigt und des sakramentlichen Gnadengenusses zu suchen hat. Aus diesem allgemeinen Lebensgrunde der seliggemachten und geheiligten Welt entspringen die Triebe und Kräfte der stetigen, wie der periodischen Geisteserneuerung der Christenheit. Aus seinen ersten Ergüssen ist seiner Zeit die heilige Schrift des Neuen Testamentes selber hervorgequollen, durch Gottes besondere Fürsorge ein Centralbrunnen der höchsten Lauterkeit und Mächtigkeit, von welchem aus die Bäche wieder ins große Ganze ausfließen, um das Meer der Gotteserkenntnis, das die Erde bedeckt, immer aufs neue zu reinigen und gesund zu machen, während die Teiche und Bäche daneben nicht gesund werden, sondern gesalzen bleiben (Ezech. 47, 1—12). Mit einem Worte: der eigentliche Quell der Inspiration ist der inmitten des Weltverderbens die Völker insgeheim durchwaltende heilige Geist, der Christum in der Menschheit verkündigt und verklärt durch das Wort und durch die Elemente, die mit dem Worte zusammen der Welt das Leben geben. Seine auserlesenen Sprecher sind laut Christi Zeugnis Matth. 11, 25 die Armen am Geiste, die schwächeren Werkzeuge der Welt, die Einfältigen und Unmündigen; seine untüchtigsten Schüler, wenn sie anders nicht schon seine Feinde geworden sind, finden sich in dem großen Haufen der Weisen und Klugen dieser Zeit, der „Gebildeten" im modernen Sinne des Wortes.

Was bis hieher sich als ein Ganzes, als das Gesamtbild eines neuen persönlichen Daseins vor Augen gestellt hat, das sehen wir in den weiteren Aussprüchen der Schrift als die Eigenschaften und Kräfte des Christen, als *Differenzierung des menschlich persönlich gewordenen heiligen Geistes* sich entfalten. Die neue Erleuchtung, die göttlich verwandelte Intelligenz, die bei Johannes den Namen der Salbung trägt, erweist sich weiterhin als Geist der Weisheit und der Offenbarung, von Gott zum Zwecke der Erkenntnis seiner selbst gegeben (Eph. 1, 17), als Geist des kindlichen Herzens, das in Christo zu Gott sein „Abba, lieber Vater!" aufsteigen läßt (Gal. 4, 6; vgl. Sach. 12, 10), ihn auch in Trübsal liebend umfaßt (Röm. 5, 5), von

knechtischer Furcht vor Gott frei ist (ib. 8, 15), kraftvoll, aber in keuscher Zucht sich entfaltet (2. Tim. 1, 7) und im täglichen Wandel alle die Früchte bringt, welche den Geistesmenschen von dem Fleischesmenschen unterscheiden (Gal. 5, 22). Auf dem Grunde dieser vom Geistesleben unzertrennlichen, also bei jedem Christen notwendig vorhandenen Lebensbestimmtheiten erhebt sich weiterhin im einfachen, ordentlichen Stande des Christenlebens die Mannigfaltigkeit der Gaben, welche sonst aus dem natürlichen Geistesleben wie aus eigener Kraft hervorwachsen, jetzt aber in dem geistlich kultivierten Boden und unter dem Einflusse der neuen Sonnenstrahlen ganz das Ansehen neuer, von oben unmittelbar geschenkter Kräfte gewinnen. In Zeiten außerordentlicher Bezeugung der Gottesnähe und bei einzelnen bevorzugten Gliedern der ganzen Gemeinschaft bricht endlich die formen- und farbenreiche, segenspendende Wunderwelt der im besonderen Sinne sogenannten Geistesgaben, der Charismen hervor, den Aposteln ausdrücklich von dem Herrn als Mitgift, als Vollmachtsbrief und Schutzmittel für ihr Botschafteramt verheißen (Marci 16, 17 f. 20), von Paulus zum Wesen des Apostolates gerechnet (2. Kor. 12, 12; Röm. 15, 19), im übrigen von ihm doch nur als ein Hauptzug im Bild einer Christengemeinde gerühmt (1. Kor. 12, 4 ff.), sonst aber mit sorgfältiger Unterscheidung des allgemein Notwendigen und des Außergewöhnlichen gegenüber von den unerläßlichen Früchten des Gotteslebens, der Liebe vor allem, zurückgestellt (1. Kor. 13, 1—13; 14, 18. 19).

Unter den Geistesgaben selbst nimmt nach Paulus weitaus den ersten Rang die Weissagung ein, die er den strebsamen Seelen in den Erstlingsgemeinden als das wertvollste Ziel ihres Verlangens nach reicherer Erweisung des himmlischen Lebens empfiehlt, die auch ebenso in der Offenb. Johannis (Kap. 19, 10) als das Zeichen und Zeugnis des Lebens in Christo κατ' ἐξοχήν über alle Charismen hinausgehoben wird. Der Hauptsache nach ist sie nichts anderes als eine durch tieferes Eindringen in Gottes Wort und durch einen erhöhten Gebetsumgang mit Gott erweckte Gabe, die seligmachende Wahrheit, sei es mehr theoretisch als Gottes- und Welterkenntnis ((Eph. 3, 5. 2; 2. Petri 1, 21; Apg. 11, 28), sei es mehr praktisch als sicheres und rasches Finden des besten Rates in bedeutenden Gemeinden und Personalfragen (Apg. 13, 1; 16, 6; 20, 23; 21, 4; 1. Tim. 1, 18;

4, 14) auf eine für alle anderen verständliche Weise kund zu thun. Sie ist ebendaher auch als das vorzüglichste Erbauungsmittel der Gemeinden gerühmt, während dem Zungenreden, einem ganz subjektiven und zufällig hervorbrechenden Drange, in ungewöhnlicher Rede Gott zu preisen und die erweckenden Kräfte in der Gemeinde zu vermehren, zwar relativ eine hohe Bedeutung zugestanden, wohl aber seine allgemeine Brauchbarkeit abgesprochen und seinem Gebrauche daher enge Schranken gezogen sind.

Für den Begriff der Charismen im allgemeinen ist die Korintherstelle I, 12, 15 ff. maßgebend. Denn hier ist es das Moment der Unterschiede im persönlichen Christenleben (*διαιρέσεις χαρισμάτων*) im Gegensatze zu der Einheit des heiligen Geistes in der Menge der Gabenträger, was dem Apostel hauptsächlich vorschwebt. Gerade die in der individuellen Färbung des jugendlich aufstrebenden Christentums hervortretende Mannigfaltigkeit der Geisteskräfte bringt nicht nur die Möglichkeit einer allseitigen Darstellung des Wesens Christi in der Gemeinde mit sich, sondern sie ist auch für diese Darstellung ganz unentbehrlich. Nur so nämlich kann es an den Tag kommen, daß die Gemeinde der Leib ist, der mit seinen vielen Gliedern unter dem Haupte, Christo, steht. — Aber diese Unterschiede bringen auch wieder an sich selbst eine Gefahr mit sich. Die *διαίρεσις* bahnt den Weg zur *αἵρεσις* (1. Kor. 1, 10 ff.). Denn jede lebendige Kraft besitzt ein Streben nach Ausdehnung ihrer Geltung, ihrer Wirkungssphäre, und sie thut dies, sobald keine allgemeine Kraft über ihr schwebt, auf Kosten aller andern. Nur durch die angestrengte Gesamtarbeit der demütigen Liebe kann das Schisma in diesem Organismus fern gehalten werden (Kap. 12, 25). Das Recht und die Notwendigkeit der geistlichen Individualität nach allen Seiten und auf allen Stufen des Gemeindelebens ist durch diese apostolische Ausführung ebenso anerkannt, als die Unvermeidlichkeit der Differenzen. Und daß diese im Umkreise der Erkenntnis und der Lehre ebenso natürlich und notwendig sind, wie auf dem Felde der Praxis und des Gottesdienstes, davon zeugt eben jene Voranstellung der praktischen und wissenschaftlichen Erkenntnis (*λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως*) V. 8. Was Paulus dagegen Röm. 12, 3 ausführt, betrifft nicht so sehr das Zusammenleben der Individualitäten unter sich, als vielmehr die

Selbstschätzung, die der Einzelne im Vergleich mit anderen sich erlauben oder nicht erlauben darf. Das weist mehr nach oben, auf die Stellung eines jeden zu Gott, als nach den verschiedenen Richtungen, in welche die Gemeinde auseinandergeht. — Im übrigen ist der Begriff des Charisma bald enger, bald weiter gefaßt. Denn an und für sich ist ja alles, was gut ist und der Gemeinde zum Heile dient, eine Gottesgabe, es sei eine Persönlichkeit oder eine Kraft (δίδοται 1. Kor. 12, 7 ff. ἔδωκε Eph. 4, 11) oder ein bestimmter ordnender Gedanke oder eine Form des gläubigen Gemeindelebens (1. Kor. 12, 28). Alles wahrhaft Geistliche ist Gottes Schöpfung und Gnadenerweisung, nicht des Menschen Werk. Das hindert indessen nicht, daß die Ämter und Ordnungen in der Gemeinde durch menschliches Thun bestellt und an die Erfüllung gewisser Bedingungen geknüpft werden, die mehr oder weniger dem freien Willen des Beteiligten anheim gegeben sind, wie das die Aufrichtung und Besetzung der Gemeindeämter durch die Apostel und ihre Nachfolger, beziehungsweise die Gemeinden, wiederholt zu erkennen giebt. Man darf also nicht ohne weiteres die Bestellung von Ämtern auf das Charisma zurückführen. Denn ein Charisma, eine Gabe, ist kein Amt oder Dienst, und ein Dienst, διακονία, ist kein Charisma, sondern ein Auftrag, ein Befehl, wenn sie gleich da und dort ineinander übergehen und eins dem andern zur Stütze dient.

Wir haben oben darauf aufmerksam gemacht, daß der heilige Geist sich gegenüber von dem Geiste, der sich von ihm ab oder gegen ihn wendet, nicht unthätig verhalten kann, sondern eine Gegenwirkung ausüben muß, die eben darin besteht, daß er dem feindseligen Geiste gegenüber sein Licht und seine Wärme, die jenem unerträglich sind, auszustrahlen nicht aufhören kann. Wie nun das lichtscheue Auge durch den fortdauernden Lichtreiz der Sehfähigkeit vollends beraubt, der Leichnam, der keiner Erwärmung mehr fähig ist, durch die stetig andringende Wärme in seine Bestandteile aufgelöst und zerstört wird: so liegt es im Wesen der überweltlichen Natur, daß sie für das rein weltliche Geistesleben statt zum Heil vielmehr zum Unheil wird. Es ist das ein Moment im Begriffe des heiligen Geistes, das in der Theologie gemeiniglich viel zu wenig nach seinem Schwergewichte behandelt wird. Die schärfste Ausprägung des

Gedankens findet sich in dem mehrerwähnten Worte des Apostels Paulus 2. Kor. 2, 15. 16. Im Blick auf die mannigfachen Hindernisse, welche dem apostolischen Wirken bereitet werden, dankt er hier Gott, der ihm allenthalben Sieg gebe und den Geruch seiner Erkenntnis an allen Orten durch ihn ausbreite. Denn wir, fährt er dann fort, sind Gott ein guter Geruch Christi, beides unter denen, die da selig werden und unter denen, die verloren werden, diesen ein Geruch des Todes zum Tode, jenen aber ein Geruch des Lebens zum Leben. Der Wohlgeruch, der von dem apostolischen Zeugnisse oder vielmehr von der ganzen Persönlichkeit des Paulus ausströmt, nimmt also zunächst einen doppelten Weg, nach oben zu Gott, und nach unten, hinein unter diejenigen, welche das Evangelium hören und kennen lernen. Für Gott ist das Werk seines Rüstzeuges ein guter Geruch. Der Einfluß dagegen, den Paulus in seinem Amte auf die Menschen ausübt, ist von zweifacher Art. Von den einen wird das apostolische Zeugen und Wirken empfunden als eine gleichsam die ganze Atmosphäre erfüllende, in jedem einzelnen empfänglichen Teilnehmer mit der feinsten belebenden und erfreuenden Kraft bis ins Innerste eindringende Wohlthat. Bei den andern, die verloren werden, d. h. die endgültig dem Evangelium abgesagt haben, macht sich eben dieselbe Potenz als etwas fühlbar, was wie Stickluft auf die Atmungsorgane des innern Menschen wirkt und nicht anders kann, als in langsamerem oder schnellerem Prozesse den endlichen geistlichen Tod herbeizuführen, also die letzte Spur der Gottesfähigkeit auszutilgen. Es ist nicht not, daß ein eigens dahin abzielender Willensakt Gottes die Strafe der Zerstörung an dieser Seele vollziehe. Der Hergang gleicht vollkommen einem chemischen Prozesse, bei welchem sich alles nach bestehenden Gesetzen und wie von selbst zu seinem Ziele bewegt. Bei dieser Auffassung darf die Schrifterklärung freilich nicht stehen bleiben; denn der erwähnte Prozeß ist ja nichts anders, als eine durch den Willen Gottes gesetzte Entwicklung. Aber es ist von Wichtigkeit, sich diese Seite des Verkehrs zwischen Gott und dem Menschen gegenwärtig zu halten, damit nicht immer wieder gegen das Wesen der göttlichen Heilsordnung ein falscher Begriff von göttlicher Liebe ins Feld geführt werde. Die im Hinblick auf die lutherische Abendmahlslehre so oft und so zuversichtlich erhobene Einwendung gegen

das Gericht, welches an dem unwürdig Essenden und Trinkenden eben durch dieses Essen und Trinken selber schon in leiblich-geistiger Weise sich vollzieht, ist durch das in Rede stehende Apostelwort schon hinreichend entkräftet. Es ist nach demselben durchaus unrichtig, daß dasjenige, was der heilsbedürftigen Welt zur Arznei und seliger Nahrung gegeben sei, nicht zu gleicher Zeit auch ein verderbenschwangeres Mittel für die mutwilligen Sünder sein könne. Wenn das wahr wäre, so müßte es vor allem auf Gott selbst Anwendung finden. Dann müßte man weitergehen und behaupten: Gott, der die Liebe selber sei, könne eben deshalb niemals und in keiner Weise auch ein strenger Richter sein. Seligmachen und Verdammen können ebenso wenig zumal aus dem göttlichen Munde kommen, wie Gott loben und fluchen aus dem Munde eines gottesfürchtigen Menschen. Man ist ja in der modernen Theologie nahe genug daran, diese Konsequenz von der Idee der ewigen Liebe und des Erbarmens, wie man sie gefaßt hat, wirklich zu ziehen. Daß dabei kein Gottesbegriff mit den Attributen der Heiligkeit und Gerechtigkeit mehr bestehen kann, bedarf keines Beweises. Was aber zum Wesen Gottes und Christi gehört, das gehört auch zum Wesen des heiligen Geistes und der durch ihn verwalteten Gnadenmittel. Jedes Wort Gottes ist ein zweischneidiges Schwert. Und weil jedes Wort diesen Charakter trägt, so trägt ihn auch jedes Sakrament und jede sakramentartige Handlung. Auf der einen Seite scheidet es das Gesunde vom Ungesunden, und heilt es eben dadurch. Auf der andern Seite scheidet es das Ungesunde von dem Gesunden, löst es dadurch von den Organen der Heilung und beschleunigt den Gerichtsgang, in welchen die Seele schon eingetreten war. Das verhält sich aber alles so, weil der heilige Geist, durch welchen alle Gnadenwirkungen an die Welt kommen, selbst nach dem Gesetz dieser Doppelnatur sein Belebungswerk ausrichtet. Wenn Gott bei dem Propheten Hosea erklärt, daß er dem Tode ein Gift und der Hölle eine Pestilenz sein wolle (Kap. 13, 14), so muß das auf den ganzen Bereich, der zur Hölle und zum Tode gehört, ausgedehnt sein. Auch die Abschiedsreden Jesu zeigen deutlich nach dieser Richtung. Denn die Scheidelinie, die der Herr (Joh. 14, 17) zwischen der Welt und seinen Jüngern zieht, beschränkt sich zwar anscheinend auf den bloßen Mangel an hei-

ligem Geiste auf seiten der Welt. Aber diese Geistlosigkeit als bleibender Zustand ist eben der Tod selbst. Und wenn dem Geiste ein Strafamt über die Welt (und ihren Fürsten) zuerkannt wird (Kap. 16, 8 ff.), so giebt der Ausspruch Jesu Kap. 12, 48 dazu die unzweideutige Erklärung, daß die endgültige Strafe an dem, der nicht glaubt, im Laufe der Zeit bereits vollzogen sei. Und daraus geht hervor, daß die richtende und vernichtende Gewalt dem lebendigmachenden Worte an sich selber schon einwohne. —

Der Seelenzustand, welcher durch dieses gerichtliche Verfahren Gottes mit dem mutwilligen Sünder entsteht oder vielmehr sich herausbildet, ist die Verstockung, als deren finsterstes Beispiel in der Schrift die Geschichte Pharaos vorgestellt ist. Auch hier nicht ein positives Eingreifen Gottes in die Menschenseele zu dem Zwecke, in ihr Mächte der Finsternis erst wohnend zu machen oder ihnen den Eingang dahin zu bahnen, sondern ein Fortwirken des Geistes Gottes an dem schon verhärteten Herzen, bei welchem jede weitere Berührung mit dem Finger Gottes ebenso sehr ein Wink und eine offene Thür zur Umkehr, als im Falle wiederholten Widerstandes ein neuer Rückstoß wurde, ein neuer Ring, der sich über die andern legte, um das Innerste für die Gnade undurchdringlich zu machen. Das Bleiben des Geistes Gottes bei Pharao war sein Rettungsanker und sein Fallstrick zugleich. — Nicht hieher zu ziehen ist jenes furchtbar majestätische „Gott erbarmt sich, wessen er will und verstockt, welchen er will" Röm. 9, 18. Denn diese Worte greifen weit über den innerhalb der Lebenszeit des Menschen verlaufenden Verstockungsprozeß hinaus in die geheimnisvollen ewigen Ursprünge dieses Prozesses, welchen auch Paulus in eine hellere Beleuchtung zu rücken nur insoweit vermag, daß er gewisse unumstößliche Hauptpunkte in ihrer Geltung anerkennt, ohne die gewaltigen Widersprüche, in welche man mit denselben eintritt, lösen zu können, wie dies der Schluß jenes 11. Kapitels an die Römer sowohl im Blick auf die Liebe als auf den Zorn Gottes unumwunden zugiebt.

In eine andere Tiefe der Geisteswirkungen läßt uns blicken, was über die Sünde wider den heiligen Geist und die Unmöglichkeit ihrer Vergebung gesagt wird. Die Sünde der Pharisäer, welche Jesus Matth. 12, 31. 32 mit diesem Banne belegt, und welche Hebr. 6, 4 ff. und 10, 26—31 mehrfach mit

ähnlichen Zügen wie diejenige Pharaos gezeichnet ist, weicht doch in einem Punkte von letzteren wesentlich ab. Pharao hatte die Hand Gottes als solche erkannt, hatte wiederholt Buße für sich und sein Volk gethan, hatte sogar um die Fürbitte Israels angehalten, er hatte Gottes Finger gesehen und das eingestanden. Er wagte also nicht, die Wunderzeichen, die er erlebte, auf Rechnung einer bösen Geistesmacht zu setzen. Darin ging die Sünde der Pharisäer über die seinige hinaus. Dinge, welche sie kraft eigenen Erlebens und in klarer Einsicht als göttliche Offenbarungen erkannt haben mußten, führten sie auf die Urheberschaft satanischer Kräfte zurück. Das ist der Gipfel der widergöttlichen Gesinnung, ein mutwilliges Verleugnen der eigenen besseren Einsicht und Erfahrung und bewußte Verkehrung der ihnen offenbar gewordenen Ehre Gottes und Christi in die Schmach der grundsätzlichen Gottesverachtung und der ungescheuten Schändung seines Namens vor der Welt. Diese bewußte und berechnete Verwerfung dessen, was ihnen als das einzige Rettungsmittel für die Welt nahe getreten war und dem sie das Zeugnis eines Werkes der rettenden Liebe Gottes nicht versagen konnten, war eine noch vollendetere Abwendung von Gott als die des grausamen ägyptischen Königes. Sie zerschnitt den letzten Faden, an welchem ihr innerer Mensch noch mit Gott zusammenhing. Darum war auch ihr Gerichtsurteil ein endgültiges für diese und jene Welt. Die Sünde wider den heiligen Geist ist die geistigste unter allen Sünden. Die Auflehnung wider den allmächtigen und gerechten Gott hat es mit Worten und Werken Gottes zu thun, die in verschiedenem Grade von dem Menschen wahrgenommen, gefühlt und angeeignet werden können, die aber im allgemeinen sich in solchen Gebieten bewegen, in welchen der Mensch auch ohne Wiedergeburt, vermöge der natürlichen Gotteserkenntnis seine Stellung zu Gott nehmen kann. Die gläubige Annahme des Menschensohnes hängt ab von dem Eindrucke, den eine im Fleisch erschienene, dem Anscheine nach von dem ganzen Menschengeschlechte nicht unterschiedene sichtbare Persönlichkeit auf das Herz und den Verstand des einzelnen Sünders gemacht hat. Die Sünde wider den heiligen Geist hat zu ihrem ausschließlichen Gegenstande die bereits gewonnene Erkenntnis Gottes und Christi nach der Wahrheit, und die Wirkung derselben auf das Gewissen und auf das tiefste Gottesbedürfnis. Sie kehrt

sich gegen den Gott und Heiland, der im Herzen bereits Wohnung zu machen angefangen hatte. Sie ist der geistliche Selbstmord im vollen Sinne des Wortes. Darum ist der Schade, den sie anrichtet, ein unwiederbringlicher.

Aus den beiderlei Erweisungen des heiligen Geistes, der lebengebenden und der lebenvernichtenden, setzt sich das Prädikat der Herrlichkeit zusammen, das ihm von Petrus I, 4, 14 gegeben wird und demnach keineswegs bloß in dem mit Christo in Gott verborgenen Leben gesucht werden darf, sondern je nach der besonderen Veranstaltung Gottes in mehr oder minder sinnenfälliger Weise sich auch dem Weltgeiste bemerklich macht, selbst von einem Heiden im Dämmerlichte der alttestamentlichen Vereinzelung und Beschränkung erkannt wird (Gen. 41, 38 f.), in der neutestamentlichen Tageshelle aber sogar Gegenstand der irdischen Begierde werden kann, Apg. 8, 18. 19.

Der einzelne Mensch aber wächst in dieser neuen Atmosphäre zu einer geistlichen Persönlichkeit heran. Es ist nicht eine einzelne Seite seines natürlichen Wesens, welche eine Umwandlung in dem Sinne erfährt, daß ihr eine der bisherigen diametral entgegengesetzte Richtung gegeben wird, wie das zu jeder Zeit und unter allen Verhältnissen bei einzelnen Menschen durch den Einfluß überlegener Persönlichkeiten oder überwältigender äußerer Ereignisse auch geschehen kann, ohne daß deshalb der ganze Mensch als ein völlig neugeborener bezeichnet werden dürfte, wie das etwa in der Politik, im gesellschaftlichen, insbesondere aber im sittlichen Leben sich ereignen kann. Der Mensch ist geradezu ein anderer geworden. Seine Naturbeschaffenheit ist dem bisherigen Weltzusammenhang entnommen, und in einen anderen versetzt. Geist und Gemüt, Anlage und Ausbildung, auch die ideellen Grundbestandteile seines körperlichen Daseins sind in ihrer bisherigen Substanz aufgelöst und durch Einverleibung in einen höheren weltumfassenden Organismus, in Christum und seinen Leib, neu geschaffen. Die Ausdrücke können hier kaum stark genug gewählt werden, die Gleichartigkeit mit andern ebenfalls universal scheinenden Wandlungen auszuschließen. Wie andererseits auch darauf zu sehen ist, daß man nicht in die Geleise einer manichäischen Weltanschauung einlenke. Denn es ist freilich nicht an dem, daß der zuerst auf natürlichem Wege ge-

zeugte und geborene Mensch an seiner vom Mutterleibe mitgebrachten körperlichen Substanz und deren individuellen Bestimmtheit etwas verlöre, noch auch davon, daß seine Gemütsanlagen, Temperamentsfarbe und dergl. durch etwas anderes, aus den gleichen psychischen Elementen Entnommenes ersetzt, noch endlich davon, daß sein pneumatisches Leben aus seiner Verflochtenheit mit der seelischen und leiblichen Individualität gelöst würde. Der Einzelmensch ist nach wie vor ein von Gott geschaffenes Bild von unveränderlichen individuellen Grundzügen, er ist der Ausdruck derselben Schöpferidee, wie sie von Ewigkeit her schon im Geiste Gottes enthalten war und behufs Ausprägung ihrer Eigentümlichkeit und Einzigkeit in leiblichem Stoffe zur sichtbaren Gestalt gemacht wurde. Der Stoff ist derselbe, und der Odem, der den Stoff beseelt, ist auch derselbe, wie er in der Schöpfung und in der Geburt war. Nur ist es der Odem Gottes in seiner höheren Offenbarungsweise, und der Erdenkloß ist durch denselben mit Stoffen von einer erst im Werden begriffenen zukünftigen Erde gleichsam geschwängert. Es ist also ein in dieses leiblich-geistige Individuum keimartig eingesenktes leiblich-geistiges Gottesleben. In Kraft seines Ursprungs unmittelbar von Gott, wie der erste Mensch unmittelbar aus Gottes Hand und von Gottes Munde kam, und vermöge des bleibenden Zusammenhangs mit Gott — denn das Ausgießen des heiligen Geistes geht ohne Unterbrechung fort — wirkt der göttliche Same auf den Menschengeist, dem er einverleibt ist, umbildend, neugebärend, die Richtung desselben in das Gegenteil der bisherigen, der Welt und dem Fleische zugekehrten, überleitend. Und da weiter in diesem göttlichen Samen auch das Streben wie die Kraft liegt, die Psyche samt den körperlichen Organen, Stoffen und Verrichtungen in den Bereich seines Einflusses zu ziehen, so ist damit ein bis in die tiefsten Wurzeln des Einzellebens reichender Umbildungsprozeß eingeleitet, der unter jenen fortdauernden Zuflüssen von oben her — soweit dieselben nicht wieder eigenwillig und mutwillig zurückgedrängt werden — das Werk der Verähnlichung mit Gott, d. h. mit Christo bis zur Vollendung der Heiligkeit hinausführt. Unter diese Gesichtspunkte ist zu ordnen, was der Herr Grundlegendes in dem Gespräche mit Nikodemus von der Neugeburt sagt (Joh. 3, 5. 8), und was wir hinsichtlich der schriftgemäßen Wertung des

leiblichen Faktors in der Wiedergeburt, des Wassers, ins Licht zu stellen gesucht haben. Die Wiedergeburt, zunächst ein Werk des heiligen Geistes, ist dabei dennoch eine That des Vaters und des Sohnes und des Geistes in ihrer ewigen Wesensverbindung (Tit. 3, 5). Denn der Geist, der da sich auf den Täufling und den gläubigen Hörer niederläßt, ist ja der Geist des Sohnes selbst, und was er thut, zielt auf nichts anderes ab, als daß der Wille des Vaters, den Sohn in dem einzelnen Menschen zu offenbaren, zur Ausführung komme.

2. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes oder die Kirche.

A. Ihre Vorbereitung.

Durch die von Christo selbst getroffene Wahl und Anordnung, wie sie sich in der Vereinigung der Jünger zu einer Zwölfzahl, der Grundform des Volkes Israel, aussprach, bildet sich der Grundstock einer *christlichen Gemeinde*, d. h. eines auf die Gnade Jesu Christi und die Liebe Gottes gegründeten Vereines im heiligen Geiste (2. Kor. 13, 13). Die Anfänge dieser Gemeinschaft liegen, wie schon die gemeinsame Zahl andeutet, im Alten Testamente. Denn das auserwählte Volk verdankt zwar sein Dasein und sein Wachstum von der Berufung Abrahams an der natürlichen Zeugung wie andere Völker auch. Aber Abrahams Berufung ist selber schon eine Auswahl, die im Geiste Gottes geschah, und die Zeugung des ersten Nachkommen, durch welchen die Auswahl fortgesetzt und gesichert wurde, ist eine Zeugung nicht nach dem Fleisch, wie die Ismaels, sondern nach dem Geist, d. h. im Glauben an die Verheißung geschehen und in ihrer Art ein Wunder (Gal. 4, 23. 28. 29). Es ist daher auch der *ganze Same Abrahams in dieser Hinsicht* als ein geistgezeugtes Geschlecht zu betrachten. Dem steht nicht im Wege, daß, wie von Christus (Joh. 8, 38) so auch von Paulus (Röm. 2, 28) dem ungläubigen Judenvolke die Angehörigkeit zu Abraham abgesprochen wird. Denn es ist in der Ordnung der Gnade Gottes begründet, daß nur derjenige ihrer teilhaftig ist und teilhaftig bleiben kann, welcher die Verheißung im Glauben ergreift und festhält. Aber

die leibliche Abstammung von Abraham bleibt an und für sich in ihrem Werte. Die Juden als Abrahams leiblicher Same sind im unbestreitbaren Besitz der Verheißung (Röm. 3, 1—3). Die Berufung des Volkes im ganzen, die Treue Gottes, wird durch „etlicher" Juden Untreue nicht aufgehoben. Abraham ist der Vater der Beschneidung für alle diejenigen, welche nicht allein von der Beschneidung sind, sondern auch wandeln in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams (Röm. 4, 13. 16). Dem wirklichen, natürlichen Israel, dem Israel nach dem Fleisch, gehört von Hause aus das Kindesrecht und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen. Diesem Israel nach dem Fleisch gehörten auch die Väter an, von welchen nach dem Fleisch Christus herkommt, der da ist Gott über alles gelobet in Ewigkeit (Röm. 9, 1—5). Nicht alle freilich, die Abrahams Same sind, sind darum auch Kinder Abrahams im Sinne der Gnadenwahl (V. 7). Andernfalls müßte Ismaels Volk auch zu Abrahams Kindern gerechnet werden. Sondern diejenigen, welche ihrer geistlichen Beschaffenheit nach dem Gedanken der Auswahl entsprechen, also diejenigen, welche in der leiblichen, aber auf Grund der göttlichen Zusage geschehenen Erzeugung Isaaks die Notwendigkeit einer geistlichen Angehörigkeit an Gott erkennen, die werden als der eigentliche Same Abrahams gerechnet. Sind sie es schon nach dem Fleische, so haben sie den Vorrang im Reiche Gottes. Was nicht zu der leiblichen Nachkommenschaft des Erzvaters zählt, kann der Vorzüge der geistlichen Verwandtschaft ohne wesentliche Verkürzung teilhaftig werden. Denn schließlich tritt auch der geschichtliche Vorrang Israels insofern wieder zurück, als der Weg zum Heil doch für Abrahams leibliche Kinder nur durch den Glauben an Jesum führt. Der Wert dieser Unterscheidungen hängt nicht an der Stellung des einzelnen Menschen zu Gott, sondern an der reichsgeschichtlichen Bedeutung des Volkes Israel als der Erstlingsgemeinschaft des heiligen Geistes, als der Wurzel, aus welcher alle späteren Gemeinschaften dieser Art in ihrer Besonderheit wie in ihrer Gesamtheit herausgewachsen sind. Man hat demnach bei Abwägung der Stellung Israels in der Heilsgeschichte auszugehn von der leiblichen Herkunft Israels aus den Lenden Abrahams. Es ist eine in der Weltgeschichte einzig dastehende Thatsache, daß ein Volk sein Dasein

als solches einem Zeugungsakte verdankt, welcher nach seinem Anlasse, seiner Ausführung und seiner Frucht ein Werk des Glaubens war. Die Geburt Simsons könnte man auch hieher zu rechnen versucht sein. Ebenso die des Täufers. Aber bei keinem von beiden ist sie der Entstehungsgrund eines ganzen Volkes. Beidemale ist es der einzelne Mann, mit dessen Person das Wunder abschließt. Hier dagegen ist es nicht bloß die Glaubensthat Abrahams, worauf der Wunderbegriff Anwendung findet, sondern auch die ganze Kette der Folgen, welche aus ihr hervorgehen. Die Erzeugung Jakobs zunächst ist der des Isaak darin ganz gleichartig, daß auch bei ihr die Verheißung des großen leiblichen Völkersegens mit dem Hintergrunde außerordentlicher Gnadenerweisung Gottes an der Nachkommenschaft und durch sie an der Welt ein wesentlich mitwirkendes Moment ausmacht. Kein einzelnes Glied der Familie Jakobs kann als ein solches genannt werden, das einfach, wie die Genossen eines andern Volkes, ἐξ αἱμάτων, ἐκ θελήματος σαρκός, ἐκ θελήματος ἀνδρός (Joh. 1, 13) hervorgebracht worden ist. Das anfängliche Princip wirkt fort. Der Glaube an die dem Vater Abraham geschehene Verheißung zusamt der bereits angesammelten Erfahrung von ihrer buchstäblichen Wahrheit ist und bleibt mit der Aufeinanderfolge der israelitischen Geschlechter verbunden, sei es nun in bewußter Weise als Bestandteil einer wirklich lebendigen Gottesgemeinschaft, sei es als rein traditionelles, also für den Erzeuger oder Erzeugten persönlich wertloses Princip. Das Israel nach dem Fleisch ist principiell, ist nach seiner Bestimmung wie nach den Bedingungen seines leiblichen Daseins ein Israel nach dem Geist, wenn auch in Wirklichkeit ein großer Teil nur das Gerichtliche erfuhr, das ein solcher Ursprung für die innerlich von demselben abgefallenen Glieder in ausnehmend ernster Weise mit sich brachte. Der Anbruch war heilig, so war auch der Teig heilig. Die Wurzel war heilig, so waren es auch die Zweige, Röm. 11, 16. Ein Teil der letzteren ist ausgebrochen, und wird es noch immer. Aber wenn sie im Unglauben nicht verharren, werden sie wieder eingepfropft; Gott kann sie wohl wieder einpfropfen (ib. V. 23). Denn sie sind die „natürlichen“ Zweige des echten heiligen Ölbaumes. Sie sind heilig,

d. h. Gott angehörig, ihm zugeschrieben von Geburt. — Wir haben demnach in Israel vor uns eine durch leibliche Zeugung unter Mitwirkung des heiligen Geistes entstandene und fortgepflanzte, ganz eigenartige Gemeinschaft mit Gott, dem Erbarmer und Richter aller Welt (Gen. 18, 25). In ihr vollzieht sich auf demselben Wege, wie Isaak ein Kind Abrahams wurde, die Zubereitung des anthropologischen Bodens für das Kommen des Sohnes Gottes ins Fleisch. Die israelitische Leiblichkeit wird im Laufe der Zeit unter dem Einflusse der Gnadenerweisungen und Gerichte Gottes ein irdischer Stoff, aus welchem die Leiblichkeit des Erlösers genommen werden kann. Denn die Geschichte eines Volkes ist nicht nur die Geschichte seiner geistigen, sondern auch seiner leiblichen Entwicklung. Der Geist bildet sich unter der Einwirkung Gottes einer dem Schöpfer ähnlichen Geistigkeit entgegen, oder aber nimmt er mehr und mehr die Züge der Gottesfeindschaft an, bis dieselbe das vollendete Ebenbild des Satans zeigt. Des Satans Ebenbild. Denn die Entstehung einer Persönlichkeit wie die des Judas ist auf denselben Prozeß zurückzuführen, wie die des Heilandes. Die Zeugung nach dem Willen des Fleisches bringt, getragen von der Schöpfermacht des Geistes Gottes, und unter der fortwirkenden richtenden Einwirkung desselben auf den Samen der Bosheit in Israel, eine Aufeinanderfolge von Menschen hervor, in welchen durch das Widerstreben gegen eben denselbigen heiligen Geist, das Geheimnis der Bosheit zum leiblich-geistigen Dasein ausgeboren wird. Judas wäre das, was er ist, der Mensch der Sünde, der persönliche Antichrist für diesen Anfang der Erlösungszeit, nimmermehr geworden, wenn nicht auch sein physisches Leben unter dem verderblichen Einflusse dieser leiblich-geistigen Entwicklung Israels gestanden wäre. Der Naturzusammenhang der Heidenvölker hätte eine solche Persönlichkeit nicht zur Welt bringen können, weil bei ihm das außerordentliche Element der Geisteseinwirkung auf die Zeugung nicht vorhanden war. Auch der Leib verwandelt sich, wie wir von Paulus wissen, und geht von Verklärung zu Verklärung (2. Kor. 3, 18; 4, 16), wie andrerseits das Fleisch es ist, das seinen Weg auf Erden so lange verderbt, bis die Erde selbst verderbt und voll Frevels ist (Gen. 6, 11. 12). Das sind Prozesse, welche bei dem Wesenszusammenhang der Menschheit, in unserm Falle eines Volkes,

nicht den Einzelnen für sich betreffen, sondern das Ganze mit mehr oder weniger Gleichmäßigkeit umfassen.[1])

Die Zubereitung Israels für den Eintritt des Sohnes Gottes in das Fleischesleben der Welt ist das Werk des heiligen Geistes. Das trifft bei der alttestamentlichen Glaubensgemeinschaft ebenso sicher zu, als bei der neutestamentlichen. Die Propheten brauchen in Ansehung der ersteren ganz die gleichen Ausdrücke, wie die Apostel in betreff der letzteren. Jesaja läßt das gedemütigte Volk selbst im Rückblick auf die großen Tage der Vergangenheit in die Klage ausbrechen: „Wo ist nun der, der sie aus dem Meer führte samt dem Hirten seiner Herde? wo ist, der seinen heiligen Geist unter sie gab"? (הַשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ 63, 11). Das „unter sie" oder „in ihrer Mitte" ist der regelmäßige prophetische Ausdruck für das Verhältnis Israels zum heiligen Geiste. Es liegt darin das Zugeständnis, daß der heilige Geist nicht ebenso, wie er es dann im Neuen Testamente wurde, individuelles Lebensprincip für den Israeliten geworden war, daß er Israel aber als Ganzes, als eine „moralische Person" regierte, wozu jedoch immerhin erfordert wurde, daß er wenigstens in einer Auswahl, in den Häuptern, in Mose, Aaron, den Ältesten sich offenbarte. Aber abgesehen von diesem Unterschiede ist die Gegenwart des heiligen Geistes in Israel eine ebenso innerlich wie äußerlich wirksame. Der Geist Jehovahs ist es, der das Volk zur Ruhe bringt (l. c. V. 14) — die äußerliche Ruhe ist zugleich eine innerliche. Sein Bleiben unter Israel wird von Haggai Kap. 2, 5 zugesagt. Wiederholt wird die Ausgießung des Geistes über das ganze Volk (Jes. 32, 15; 44, 3; Sach. 12, 10 wo das Haus Davids und die Bürger zu Jerusalem als Stellvertreter der Nation zu nehmen sind) für eine künftige große Erfüllungszeit geweissagt. Ezech. 39, 29 wird sie als bereits erfüllte Zusage vorgeführt, während Ezech. 11, 19. 36, 26 schon jenes Individuellwerden des Geistes im Umkreise des ganzen Volkes selber durchblicken lassen, das dann Joel 3, 1 ff. in seiner ganzen Klarheit dasteht. Die vollkommenen Grundzüge zu einer der neutestamentlichen ganz ebenbürtigen Lehre vom heiligen Geiste sind

[1]) Vgl. Kahnis, Lehre vom heiligen Geist II. Kap. S. 25. — Mücke, Dogmatik des 19. Jahrhunderts (1867), S. 319 ff.

weiterhin auch damit gegeben, daß das Volk und der Geist einander wie unterschiedene Personen gegenüberstehen. Denn wenn bei Jesaja 63, 11 dem Volke Israel der Vorwurf gemacht wird, daß es den heiligen Geist Gottes entrüstet oder betrübt habe (עִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ), so ist der letztere damit als eine leidensfähige Persönlichkeit ihnen als den Urhebern seines Leidens gegenübergestellt. Und wenn Jesaja 48, 6 der Offenbarer Gottes dem Volke zuruft: Jehovah und sein Geist sende ihn, so ist damit die Thatsache, daß schon im Alten Testamente der heilige Geist mit einer Geistesgemeinde in Verbindung stand, vollends außer Zweifel gesetzt. Es kommt dabei nicht in Betracht, ob diejenige Übersetzung sich als richtig erweist, wonach der Geist des Herrn nicht der Mitsendende, sondern der Mitgesendete wäre („nun sendet der Herr mich und seinen Geist"), oder ob die an die lutherische Übersetzung sich haltende Auslegung Recht behält, nach welcher die Sache so zu denken ist, daß etwa durch einen raschen Subjektswechsel der Prophet anstatt desjenigen eintritt, der V. 12 ff. zu Israel spricht, was ja auf jeden Fall niemand anders sein könnte als Jehovah selbst.

Nimmt man alle diese exegetischen Ergebnisse in ihrer vollen Bedeutung und sucht sie zu einem harmonischen Bilde zusammenzufügen, so kann die Meinung, daß zwischen dem Alten und Neuen Testamente eine große Kluft sich aufthue, auch an dieser Stelle nicht aufrecht erhalten werden. Die Gemeinschaft des heiligen Geistes entsteht beide Male auf demselben Wege, nur daß im Alten Testamente teilweise dasjenige erst durch die Schatten des Gesetzes voraus dargestellt und vorbereitet wird, was im Neuen mit dem ganzen Wesensinhalte eintreten sollte. Teilweise, sagen wir. Denn wenn doch der Schöpfer und Herr der alttestamentlichen Gemeinschaft kein anderer ist, als der der neutestamentlichen, wenn der Geist, der sowohl hier als dort regiert, derselbe ist, allmächtig, heilig, Leben zeugend, Leben zerstörend, wenn derjenige, in welchem der ganze Schöpfungs- und Erlösungswille Gottes zur vollendeten Offenbarung kommen soll, ein und derselbe ist, nämlich der Sohn Gottes, das Wort, das von Anfang bei Gott war, wenn endlich die Elemente, aus welchen das Leben der alttestamentlichen Gemeinde sich zusammensetzte, dieselben waren, wie im Neuen Testamente, nämlich eine mit dem Geiste in be-

ständigem Kontakte befindliche leibliche Fortpflanzung, hier wie dort schlechthin abgeschieden und weit erhaben über alles, was man etwa sonst in der Welt damit vergleichen möchte: wenn das alles zur Einheit der Anschauung gebracht wird, so kann es sich neutestamentlicherseits nimmermehr um die bloße Verneinung des alttestamentlichen Bestandes handeln, sondern nur um eine Erhebung der bereits vollständig gegebenen göttlichen Offenbarungselemente auf eine höhere Stufe dieser Offenbarung, um eine Entwicklung, wie sie dem Hergang der Schöpfung entspricht, wo durch das göttliche „Es werde!" alles zu Stand und Wesen kommt, was seit der ersten Schöpfungsthat bereits vorhanden, nur noch nicht aus sich selbst herausgesetzt und ans Licht des vollen Daseins gebracht war. Ein solches Verhältnis existiert aber, wie gesagt, nur zwischen der alt- und neutestamentlichen Gemeinschaft. Von einem Umwandlungsprozesse, durch welchen andere Volks- oder Religionsgemeinschaften auf dem Wege der einfachen Entwicklung zur christlichen geworden wären, kann keine Rede sein, nicht einmal von einer unmittelbaren Vorbereitung der christlichen Gemeinde durch dieselben. Bei ihnen allen findet vielmehr das Gegenteil statt. Denn ihnen allen fehlt die Verbindung des fleischlichen Zeugungszusammenhanges mit einem überweltlichen Elemente. Die leibliche Fortpflanzung der Völker, sei es nun, daß sie ihren Ursprung als solche einem mehr zufälligen Zusammentreffen von Individuen verdankten, oder daß auch sie von einem bestimmten Stammvater sich herleiteten, ermangelt überall der von Hause aus heiligenden Potenz. Sie ist, abgesehen von der allgemein göttlichen Weltregierung, ein sich selbst überlassener, nach den Naturgesetzen sich abspielender Naturprozeß, der je mehr und mehr die innere angeborene Gottesarmut zum Vorschein bringt, dem inneren Widerspruch allmählich erliegt. Die letzte reife Frucht ihrer geistlichen Entfaltung ist der sittliche und zuletzt auch der körperliche Ruin. Wo Berührungen mit dem Christentume stattfinden, bringen sie demselben nichts weiter mit als die mehr oder minder wohlerhaltenen Reste einer natürlichen, das Seelische nirgends überragenden, der Reinigung und Erneuerung aber in ihren besten Bestandteilen durchaus bedürftigen Geisteskultur, welche dem schließlichen Umschlag in ihr Gegenteil, der Roheit, Unwissenheit und Gemeinheit ohne Rettung verfallen wäre, wenn nicht von den

geistgezeugten Gemeinschaften aus Kräfte der Erhaltung auf sie ausgingen. Daß die alttestamentliche Gemeinschaft ungeachtet der Isolierung, in welche sie mit dem Ausscheiden der Gemeinde Jesu aus ihrer Mitte geraten ist, und trotz der nicht hoch genug anzuschlagenden Lebenshemmungen jeder Art, welche sie erfahren mußte und noch erfahren muß, keineswegs demselben Schicksal anheimgefallen ist, wie die anderen Nationalitäten, daß sie im Gegenteil einen sittlichen Lebensgrund bewahrt, wie ihn in manchem Betracht nicht einmal die christlichen Völker aufweisen können, und daß sie ein Kulturstreben an den Tag legt, das im Laufe der Jahrhunderte nicht ab- sondern zugenommen und ungeachtet seiner großen Einseitigkeit und Beschränktheit dem Volke doch eine dominierende Stellung durch die Jahrhunderte hindurch erhalten hat: das alles kommt ausschließlich auf Rechnung jener verborgen und geheimnisvoll fortwirkenden Lebensmacht, die aus dem Ineinandergreifen eines durchaus eigentümlichen Leibeslebens und einer tief in dasselbe eingedrungenen Geisteskraft einzig und allein zu erklären ist.

B. Ihre Gründung.

Indem wir von diesen Anfängen aus die christliche Geistesgemeinschaft zu begreifen suchen, haben wir vor allem wieder auf die Geschichte der Entstehung zurückzugehen. Die Kirche Christi ist nicht ins Leben getreten durch das Zusammentreffen gleichartiger psychischer Kräfte und Existenzen; sie ist nicht eine Welt, welche durch die Selbstbewegung und das Aufeinanderwirken geistlicher Atome oder Molekülen nach den Gesetzen der Wahlverwandtschaft sich selbst erzeugt und stetig von Stufe zu Stufe im Kampf der geistlichen Kräfte um ihr Dasein zu immer höherer Art sich ausgebildet hat. Die Kirche, sagt Th. Harnack (Praktische Theologie I, S. 67) mit Recht: ist nicht eine Schöpfung des Glaubens, sondern eine Schöpfung Christi im heiligen Geist. Der Herr Christus hat bei seinen Wanderungen als Prophet Gottes durch das heilige Land eine Anzahl Menschen, deren Empfänglichkeit für das Reich Gottes er wahrgenommen hatte, in mehreren Abteilungen und bei mancherlei Gelegenheiten zu sich berufen, hat sie durch die Macht seines Wortes, seiner Liebe, seines Heiligungsernstes und durch die geheime weltüberragende Größe

seiner Person bei sich erhalten, und so den Jüngerkreis zusammengeordnet, der, in seiner Zwölfzahl die alttestamentliche Gemeinschaft wieder aufweckend und die Zukunft einer volksartigen Gemeinschaft verratend, für immer den Grundstock der Kirche abgegeben hat. Im Laufe der Zeit hat sich, aber ebenfalls auf Christi ausdrücklichen, also namentlichen Ruf, eine zweite größere Schar solcher Anhänger gebildet, welche ihm näher standen als die Volkshaufen, die sich zufällig um ihn sammelten oder ihn auch einzelne Strecken Weges begleiteten. Es sind die siebzig Jünger, die außer Luk. 10, 1 ff. allerdings nicht erwähnt werden, gegen deren wirkliche Existenz aber nichts spricht als die Ähnlichkeit der ihnen gegebenen Aufträge mit denjenigen, welche die Apostel Matth. 10, 1 ff. und Mark. 6, 7 ff. erhalten haben. Daß diese zweite Auswahl sich an die selbsterwählte Nachfolge, beziehungsweise an den Zulauf Israels zu Christo anschloß, ist aus dem „er sonderte sie aus" Luk. 10, 1 zu entnehmen. Außer ihnen waren es noch die nächsten Verwandten des Herrn, seine Mutter, seine Brüder, die Gattinnen einzelner Jünger und sonstige Anhängerinnen, welche den eigentlichen Kryſtallisationskern der Kirche ausmachten. Der freie Zug zu Christo hat also immerhin ein Wesentliches zur Gründung der ersten Gemeinde beigetragen, wie dieselbe Apg. 1, 15 in einer Anzahl von 120 Personen auftritt. Von einer inneren Notwendigkeit aber, infolge welcher die Gemeinschaft des heiligen Geistes auf ihren ersten Wegen zustande gekommen wäre, ist demnach nicht zu sprechen. Es war ein äußeres Ereignis und eine den nachmaligen Gliedern der ersten Gemeinde zuvor fremde Macht, durch welche sie zusammenkam. Der Wille Jesu war das allein Bestimmende und Grundlegende; der Wille der Jünger war nur der sich hingebende, der bestimmtwerdende, und das im unbedingten Sinne. Das Mittel, durch welches Jesus die einzelnen Seelen an sich zog, und sich unterthan machte, war sein Wort, nämlich sein Befehlswort oder, was bei ihm das Gleiche zu bedeuten hat, seine freundliche, aber bestimmte (Luk. 9, 57 ff.) Einladung, die im Falle der Weigerung das endliche Gericht für den Aufgeforderten, verborgenerweise, aber an sich selbst unvermeidlich, in sich faßte. — Wie nun das leiblich-geistige neue Leben, welches durch das Eintreten des Christum erfüllenden und stetig von ihm ausgehenden heiligen Geistes auf die Berufenen in dem Wort und

mit dem Wort überging und, wo es keinen Widerstand, sondern offene Thüren antraf, sofort den Umwandlungsprozeß entzündete, wie ein Funke das Feuer entzündet, wenn er in leicht brennbare Stoffe fällt: so wurde, solange Jesus leiblich unter seinen Jüngern blieb, in ihnen, wie in andern empfänglichen Hörern, das wiedergeborene Wesen durch das gleiche Mittel genährt und gezeitigt.

C. Die Kirche und der heilige Geist als Persönlichkeit.

Mit dem Hingang Jesu zum Vater tritt der heilige Geist in das Amt ein, lehrend, ermahnend, tröstend, zusammenhaltend, aufmunternd. Er ist der Vertreter der Menschheit Christi so wie es die Jünger bedurften. Denn was ihnen jetzt fehlte, konnte in erster Linie nur die leibliche Gegenwart des Herrn sein. Einer Vertretung Christi als des Gottessohnes bedurfte es nicht; in dieser Eigenschaft war er für die Jünger nicht verschieden vom Vater. Aber eines Sachwalters, eines unmittelbar gegenwärtigen, mit ihnen persönlich verkehrenden Nachfolgers Jesu bedurften sie allerdings. Sie mußten Gewißheit haben, daß in ihrer Gemeinschaft mit Gott kein Rückgang geschehen sei. Und dafür war ihnen nur eine Persönlichkeit genug, die, wenn auch an sich unsichtbar, doch ununterbrochen, in unmißverständlichen Zeichen und in deutlichen, vernehmlichen, innerlichen Einsprachen mit ihnen verkehrte. Das erstere war schon vor der Himmelfahrt geschehen, Joh. 20, 22. Durch das Pfingstwunder wurde es ihnen endgültig und so versiegelt, daß sie die ganze Welt dafür zu Zeugen hatten. Christus selbst hatte nach seiner Rückkehr zum Vater den heiligen Geist als seinen nunmehrigen Stellvertreter empfangen. Er empfängt aufs neue, das er zuvor schon immer besaß. Aber er empfängt es zum Beginn einer neuen Entwicklungsperiode des Reiches Gottes, die an den heiligen Geist vor allem geknüpft war. Daher empfängt er den heiligen Geist auch in einer neuen Gestalt. Diese neue Gestalt ist seine Persönlichkeit, seine Qualität als ewiges, Gott gleiches Ich. Der Geist wird das nicht jetzt erst. Er war es von Anfang, von Ewigkeit her. Wie kann ein göttliches Wesen, ein Wesen, das in Gott und bei Gott und mit Gott eins ist, etwas andres sein als ein selbstbewußtes, freies Ich? Aber er war als

solcher im Alten Testamente nur mehr in einzelnen Akten der göttlichen Selbstoffenbarung mit geoffenbart. Diese Offenbarung war ganz bestimmt umschrieben und erkennbar: ein klares Angesicht Gottes, leuchtend mit dem Sonnenlichte der ewigen Majestät, nur in dieser Art und Weise der Offenbarung mehr sporadisch auftretend, auf den Höhepunkten der Geschichte und der Menschen sich dem lichtgewohnten Auge zeigend, sonst im verborgenen die Welt und ihr Leben durchwaltend und zum eigenen Hervortreten sich die Bahn bereitend, wie sie durch ihn dem Erlöser bereitet wurde. Die große Wendung in dem Offenbarungswerke ist jetzt vollzogen. Der heilige Geist, dessen Geschäft bisher gewesen, die Welt für das Kommen des Sohnes vorzubereiten, und da die Zeit erfüllet war, dem Sohne selbst den Weg ins Fleisch zu bahnen, ihn als den im Fleisch Erscheinenden zu heben und zu tragen, wie eine Mutter ihr Kind trägt, ihn mit den Kräften für sein Amt in wachsender Fülle und Stärke zu versehen, ihm die Wege zu weisen, die er zu gehen hatte, daß er in der Versuchung sich erprobe und durchs Leiden des Todes Gehorsam lernen möge: — er hat jetzt die Stellung erreicht, die er nach dem ewigen Rat Gottes einnehmen sollte, — er ist aus dem Leiter des Sohnes dessen ewiges Werkzeug, also sein Diener in der Allmacht und Erbarmung Gottes geworden. Zu diesem Ende muß er das Gewand ablegen, das er seither fast ausschließlich getragen hat, er muß sich beweisen als derjenige, der nicht bloß eine ewige Kraftausstrahlung Gottes, sondern Gott selbst ist, dem Vater und Sohne gleich in Ewigkeit. Scheinbar herabsteigend und hinter den Sohn zurücktretend, steigt er hinauf und nimmt die Stellung ein, die er bei dem Vater hatte, als der Sohn noch bei ihm war im Anfang, da das Wort bei Gott und selbst Gott war.

Die Realität des Empfangenen macht sich den Jüngern nächst den glaubenstärkenden Wunderzeichen (Apg. 2. 3, 1 ff.) durch ihr geistliches Gemeingefühl bemerklich. Was zuvor nur von einigen Bevorzugten des Alten Testamentes gesagt werden konnte „sie waren voll des heiligen Geistes" wird bei ihnen jetzt beharrender Zustand, stetiges Selbstgefühl und Bewußtsein. (Apg. 2, 11; 4, 31; 6, 3; 7, 55.) Sie wissen und sprechen es aus, daß ihr Wort und Werk das des heiligen Geistes, daß in ihrer Person der

heilige Geist vertreten sei (Kap. 5, 3). Sie handeln mit der daraus fließenden Vollmacht, mit göttlichem Gericht (ib.). Sie leiten nicht nur durch ihr Beten und Handauflegen die himmlische Gabe selbst auf andre über (Kap. 6, 6; 9, 17; 13, 3), sondern werden durch ihr Zeugnis auch die mittelbaren Urheber für die dem Pfingstwunder ähnliche Ausgießung heiliger Wunderkräfte auf ihre Zuhörer. In diesem allen sind sie also kein bloßer Verein. Sie stehen vielmehr von Anfang an da als eine geschlossene Gesamtheit, als eine leiblich-geistige (moralische) Person. Geistliches und leibliches Gut ist Gemeingut (Kap. 2, 44). Nicht der Einzelne für sich allein, sondern die Gemeinde als Ganzes (Kap. 9, 31) ist im Besitz der Trostfülle des Geistes. Der heilige Geist ist ihr *Gemeingeist* und ihre Besonderheit unter Israel findet, wenigstens in diesem Anfang, allenthalben ungeteilte Anerkennung ihres Rechtes (Kap. 2, 42. 44. 47; 5, 13).

Daß die Jünger eine *untrennbare Einheit* bilden, wird von nun an in den Ermahnungen der Apostel stets wiederholt. Die Gemeinde ist Gottes Tempel; denn der Geist Gottes wohnt in ihr, sagt Paulus 1. Kor. 3, 16. Sie sind alle zu *einem* Leibe getauft und zu *einem* Geiste getränkt, nämlich eben durch das Wasser der Taufe, dessen nährende, lebenerhaltende Bedeutung damit betont wird anstatt der reinigenden, die sonst voransteht (l. c. 12, 13; Eph. 4, 4). Sie sind die Behausung Gottes im Geiste (Eph. 2, 22) und sollten sich selber zum geistlichen Hause erbauen (1. Petr. 2, 5). Die Gemeinschaft des Geistes, das Band der heiligen Liebe, vermöge dessen eben die Christen in *einem* Geist und *einer* Seele stehen (Phil. 1, 27), ist ihr grundwesentliches Merkmal. Es ist aber nicht ein bloßer Gemeingeist, in welchem sich ihr Wesen darstellt. Der heilige Geist darf nicht vorgestellt werden als die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes (Schleiermacher, Glbl. § 123); dafür liegen doch in der apostolischen Geschichte wie in den Briefen die sprechendsten Beweise vor. Wie wollte man unter dieser Definition das Wort des Petrus unterbringen Apg. 5, 32, mit welchem er die Heilung des Lahmen rechtfertigt: „Wir sind Christi Zeugen über diese Worte (nämlich, daß Gott Christum erhöhet und zu einem Fürsten und Heiland aller Heilsbedürftigen

gemacht habe) und der heilige Geist"? Wie die solenne Fassung des Beschlusses, mit welchem die Apostelsynode in Jerusalem dem Ritualstreit zwischen den Gesetzeseiferern und den christlich freigesinnten Paulinern ein Ende macht: „Es gefällt uns und dem heiligen Geiste?" (Kap. 15, 28.) Wie die so unbefangene Herleitung der mancherlei Geistesgaben aus dem souveränen Verfügungsrechte, mit welchem der Geist die himmlischen Kräfte in der Gemeinde austeilt (1. Kor. 12, 11)? Ist es angesichts dieser und so mancher anderer Stellen möglich, zu behaupten, daß die heilige Schrift den Geist immer nur in den Gläubigen vorstelle? Wendet man mit Schleiermacher ein, die Gabe könne nicht in uns sein, er selbst, der Geber, aber außen bleiben, so geht man von einem Gottesbegriff aus, der die Einwohnung Gottes im Menschen überhaupt, ja jede lebendige Einwirkung Gottes auf ihn ausschließen würde. Daß freilich eine Gegenwart des heiligen Geistes in der Gemeinde nicht gedacht werden kann, ohne daß er selbst auch in den Gläubigen sich befindet, ist zuzugeben; denn sein Kommen zu der Gemeinde ist schon nicht anders möglich, als daß die Gemeinde im ganzen, somit auch die Einzelnen in ihr, ihm den Eingang in ihre Herzen gestatten. Aber wie die atmosphärische Luft in den einzelnen Menschen ist, von denen sie eingeatmet wird, und dennoch auch wieder außerhalb derselben sich befindet, und wie hier das, was außerhalb ist, von dem, was innerhalb ist, nicht geschieden werden kann und gleichwohl nicht dasselbe ist, sondern zweierlei: so auch beim heiligen Geiste. Er ist innerhalb der Gemeinde als die Gottheit, die allenthalben ist, auch da, wo der Mensch nicht ist. Und insoweit ist er, wenn man diese Kategorie hier anwenden will, den Individuen äußerlich, d. h. er ist nicht sie, und sie sind nicht er. Er ist aber auch wieder in den Gläubigen, ist ihnen also innerlich, lebt mit ihnen in einer unsichtbaren Verbindung, die bei jedem Christen sich wieder anders gestaltet und eben damit sich als eine wirklich freie Individualisierung erzeigt. Und endlich ist er selbst in den Gläubigen nicht schlechthin bloß eines mit ihnen, sondern er ist auch hier noch der ewig selbständige, absolut über den Menschengeist erhabene Geist; er ist Gott in ihnen; und Gott kann niemals in einer Kreatur aufgehen, es mag die Einheit, in die er mit ihr eingegangen ist, so eng sein, als sie will.

Kehren wir nun zurück zu der Frage, in welcher Weise wir uns die Entstehung der Kirche zu denken haben, so kann jedenfalls die Universalgemeinde auf keinem andern Wege zustande kommen, als die Lokalgemeinde. Kein einzelner Christ hat den Eingang in die Gemeinschaft des heiligen Geistes anders gefunden, als durch seine persönliche, ohne seinen Willen und ohne sein Zuthun an ihn ergangene Berufung in die Nachfolge und zur Teilnahme an dem Vereine Christi. Es ist die Predigt vom Kreuze, welche als ein Schall Gottes in alle Lande ausgeht, als solcher aber auch alle die geheimen Kräfte mit sich führt, wie Christi Wort selbst und das Wort seiner Erstlinge. Wer immer von diesem Worte getroffen wird, es sei auf mündlichem oder auf schriftlichem Wege, mit der Taufe oder ohne sie, ist als durch dasselbe berufen anzusehen. Der Ruf ist's, der ihre Angehörigkeit zu Christo begründet. Denn er bezeugt das Erbarmen Gottes über ihn um Christi willen und den Vorsatz Gottes, ihn zu erlösen. Wer nun von Gott berufen ist, der ist heilig; er gehört zu den berufenen Heiligen, 1. Kor. 1, 2, denn Gott hat ihn für sein Eigentum erklärt, gleichsam als solches von der Welt und der Obrigkeit der Finsternis urkundlich zurückgefordert. Wer aber zu Gottes Eigentum erklärt ist, der ist von ihm heilig gesprochen. Nicht in dem Sinne selbstverständlich, daß er nunmehr sündlos, nicht einmal in dem, daß er von nun an ein, wenn auch sündiger, doch lebendiger Christ wäre. Das hängt von seiner freien Einwilligung und dem ganzen Ernste seines Thuns ab. Aber in dem Sinne, daß er jetzt das volle Kindesrecht besitzt und unter der Voraussetzung seines Glaubens und seiner Nachfolge in den Fußstapfen Christi schon jetzt Vergebung der Sünden und ewiges Leben hat.

Unter der Kirche hat man also zu verstehen die von dem heiligen Geiste durch Wort und Sakrament gesammelte Gemeinschaft aller der berufenen Heiligen Christi. Sie kann als die Gemeinschaft der Wiedergeborenen ohne weiteres bezeichnet werden, wenn man nämlich unter Wiedergeborenen nicht bloß diejenigen versteht, bei welchen die Wiedergeburt zum bewußten persönlichen Leben geworden, sondern auch diejenigen, bei welchen sie noch in ihren ersten Anfängen ist. Da jedoch der Ausdruck: wiedergeboren in

der Regel nur auf die ersteren beschränkt wird, so empfiehlt es sich, denselben nicht in der ebengenannten Weise auszudehnen. Wohl aber ist mit Entschiedenheit darüber zu halten, daß diejenigen, in welchen der Same der Wiedergeburt erst niedergelegt, bei denen aber noch kein selbständiges Glaubensleben sichtbar geworden ist, bei Fixierung des Kirchenbegriffes nicht beiseite gelassen oder übergangen werden, wie das innerhalb der protestantischen Theologie beinahe ausnahmslos geschieht. Wenn diese Lücke in der Idee der Kirche nicht ausgefüllt wird, so geht die gesamte Kinderwelt, gehen überhaupt alle Unmündigen der Kirche verloren. Daß damit der Erlösungsgedanke recht eigentlich auf den Kopf gestellt wird, ist einleuchtend. Die einschneidendsten Erklärungen des Herrn gegenüber von dem herkömmlichen, weltförmigen Begriffe der geistlichen Mündigkeit, wie sie Matth. 11, 25 gegeben sind, und die weitherzigsten Bezeugungen der Liebe gegen die Kinderwelt, Mark. 10, 15, werden dabei gänzlich außer Kraft gesetzt. Daß die Formulierung des Kirchenbegriffs auf diesem Standpunkte eine schwierige wird, daß man sich gefallen lassen muß, die scharf gezogene Grenze der Gottes- und Christusangehörigkeit in eine fließende verwandelt zu sehen, ist wahr. Aber das Leben, zumal das geistige und das göttliche, läßt sich nicht in den engen Rahmen menschlicher Logik spannen, und jene logische Engherzigkeit muß sich in die praktische unvermeidlich umsetzen und hat das auch immer gethan.

Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen oder eine Gemeinschaft des heiligen Geistes. Die zum Himmelreich Berufenen und Ausgezählten bilden ein Ganzes, dessen Lebensmittelpunkt der heilige Geist oder der Geist Jesu Christi ist. Das Gesamtbewußtsein, das Einheitsgefühl der in ihr zu einem Leibe (zu einem Körper, Korporation) Verbundenen stellt sich dabei zu diesem Spiritus rector ebenso wie bei den einzelnen Gläubigen. Die Gemeinde als solche, die Lokal-Landes-Universalkirche ist nicht imstande, an bestimmten äußerlichen Merkmalen nachzuweisen, daß in ihr ein göttliches, persönliches Wesen sich regt und bewegt, das unmittelbar von Christo und dem Vater herstammt und nicht von der Welt. Auch in ihr giebt es keinen doppelten Herzschlag. Was in ihr vom heiligen Geiste stammt, das sieht wie beim gläubigen Individuum aus, als ob es von ihr

selber stammte; es spricht aus ihr, spricht mit ihren Worten und macht sich offenbar in ihren Werken. Insofern könnte man von ihr sagen, daß auch sie den heiligen Geist nicht sehe, wie die Welt ihn nicht sieht und nicht kennt (Joh. 14, 17). Aber sie sieht ihn doch. Sie weiß recht wohl eben durch die Erkenntnis des heiligen Geistes und aus der von ihm geleiteten und fruchtbar gemachten Erfahrung, daß er in ihr ist; sie kennt den Unterschied zwischen ihm und sich selbst; sie unterscheidet seine Gaben von den Naturgaben, ihre eigenen Werke von seinen Werken. Sie schaut ihn also in sich selbst und außer sich mit den Augen des neuen Geistes, der in ihr ist. Und dieser ihr Geist ist nicht bloß ein Facit aus dem, was die Gemeindeglieder erleben, sondern es ist ein Gemeingeist, es ist das eine Herz und die eine Seele, was weit mehr heißen will, als daß alle dieselben Ansichten, Wünsche und Werke haben in himmlischen Angelegenheiten. Es ist etwas, was über den einzelnen schwebt, wie es in ihnen sich bewegt. Es ist eine Individualität höherer Potenz, für die wir keinen genügend klaren Namen haben, während die Thatsache eines solchen Gemeindegeistes schon durch die Analogien, welche das natürlich-gesellschaftliche Leben der Menschen, das Volkstum, der Nationalwille ꝛc. darbieten, hinreichend sicher gestellt ist. Wie hier auf dem Boden des Weltlebens ein Geistesleben wächst, das nicht bloß gleich ist der Summe der einzelnen Volksgenossen nach ihrer irdischen Geistesart, sondern über die Menge unsichtbar hervorragt, sie umschließt und mehr oder weniger beherrscht: so giebt es auch einen heiligen Orts-, Gemeinde-, Volks-, Nationalgeist, der höher ist, als alle Geistesmenschen zusammen, welche innerhalb der betreffenden Grenzen umeinander versammelt sind, der aber nirgends wie ein Haupt sichtbar sich in die Höhe hebt, sondern in ihnen und mit ihnen lebt und leidet, ja sogar mit ihnen durch den Tod hindurch zum ewigen Leben geht.

Soweit diese Offenbarungsweise sich erstreckt, soweit muß auch das Attribut der Unpersönlichkeit noch auf den heiligen Geist Anwendung finden. Aber wie wir oben schon angedeutet haben, es sind in der Schrift so viele Aussprüche des gewichtigsten Inhaltes vorhanden, daß die Persönlichkeit ebenso wenig als die Unpersönlichkeit geleugnet werden kann. Die letztere war seither das

beinahe ausschließliche Augenmerk unsrer Untersuchungen. Es ist nun geboten, dem ersteren noch näher zu treten und die Antwort auf das Dilemma zu suchen, welches uns in diesen beiden Worten vorgelegt zu werden pflegt.

Dritter Abschnitt.

Der heilige Geist als ewige Persönlichkeit und als Glied der dreieinigen Gottheit.

A. Persönlichkeit und Unpersönlichkeit des Geistes.

Zuerst muß man die Frage aufwerfen, ob die Wissenschaft denn auch mit klaren Begriffen operiere, wenn sie von Persönlichkeit und Unpersönlichkeit spricht. Ehe man sich darüber geeinigt hat, was unter diesen Namen zu befassen sei, hat man ja keine Handhabe, um zu entscheiden, ob die heilige Schrift die Persönlichkeit des Geistes lehre und voraussetze oder nicht. Und diese Vorfrage ins reine zu bringen wird eben da der rechte Ort sein, wo der Übergang von den im Sinne der Unpersönlichkeit erklärten Stellen zu den persönlich lautenden bewerkstelligt werden soll. Nun tritt hier gleich der mißliche Umstand ein, daß der durch Abstraktion aus dem Worte Person entstandene Begriff der Persönlichkeit, der also, wie Gloël erinnert hat, modernen Ursprungs ist, in diesem seinem modernen Sinne noch nirgends eine zuverlässige oder allgemein anerkannte Umgrenzung erfahren hat, hauptsächlich nach seiner positiven Seite noch gar nicht bestimmt ist, daher auch die Begründung dieses Begriffes in der Lehre vom heiligen Geiste immer am unbefriedigendsten ausgefallen ist. Die wissenschaftlich grundlegende Untersuchung hierüber werden wir dem philosophisch-dogmatischen Teile unsrer Erörterungen zu überlassen haben. Für jetzt beschränken wir uns darauf, die Thatsache dieser Unsicherheit in den Vorbegriffen zu konstatieren, da diese genügen muß, um absprechende Schlußurteile über den Gedankengehalt der heiligen Schrift und über die Aussichten weiterer Forschung hintanzuhalten.

Denn wenn der Dogmenhistoriker [1]) sagen zu können glaubt, die Idee eines persönlichen heiligen Geistes sei in der heutigen Wissenschaft aufgegeben, so verliert im Grunde die ganze biblische Pneumatologie ihre höhere wissenschaftliche Bedeutung. Wie soll man aber der Meinung Raum geben, daß alle christlichen Jahrhunderte an diese Frage den ganzen Ernst ihres Schriftstudiums und ihres Nachdenkens gewendet haben, um schließlich im 19. Jahrhundert sich sagen zu lassen, daß das alles ein Ringen um ein Phantom gewesen sei? Würde es sich um Resultate handeln, bei denen die exakten Disciplinen ein Wort mitzusprechen hätten, so läge die Sache immer noch anders. Wie kann man aber ein solches Urteil fällen in Angelegenheiten, welche dem Kreise der — sei es nun geglaubten oder nicht geglaubten — göttlichen Offenbarung und dem Reiche der höchsten Denkoperationen angehören? Uns dürfte es vorläufig an dem einen Worte genügen, mit welchem Dorner die fernere Geistesarbeit auf diesem Felde in Schutz nimmt, daß nämlich ein Wesen, dessen Thätigkeit vorzugsweise in der Gründung und Bildung neuer Persönlichkeiten besteht, nicht wohl unpersönlich gedacht werden könne,[2]) während andererseits das tiefere Interesse an dieser Frage wesentlich von der Entscheidung darüber abhängt, ob der heilige Geist in der Schrift mit dem unabtrennbaren Attribut der wahrhaftigen Gottheit, nämlich dem Gottbewußtsein und der Gottfreiheit vorgestellt werde oder als etwas, das selbst nur Attribut und Modalität der Offenbarung Gottes ist. Dabei müssen wir aber auch erwarten dürfen, daß man das, was in der Schrift dem heiligen Geiste zugeschrieben wird, nicht ohne weiteres ihm wieder absprechе und auf Gott übertrage, kurz, daß man die Worte stehen lasse, wie sie stehen und auslege, wie man sonst auch auslegt. Wo also der Geist als handelnd oder redend aufgeführt wird, da ist im Sinne der heiligen Schriftstellen er es selber, der da handelt oder redet, nicht ein anderer, auch nicht Gott der Vater, so wenig als der Sohn, sondern eben der Geist des Vaters und des Sohnes. Unter dem Geleite dieser billigen Rechtsverwahrung beseitigen wir einstweilen, um alle Vorsicht zu gebrauchen, die Stellen, welche den Geist als das Werkzeug Gottes

[1]) Vgl. Baumgarten-Crusius, Kompendium der Dogmengeschichte II, S. 189 (bei Kahnis, L. v. h. Geist.)

[2]) System der Glaubenslehre 1880. II. Bd. 1. Hälfte § 129.

nennen, wie z. B. Ps. 33, 6, nach welchem die Himmel durch das Wort des Herrn gemacht sind und all ihr Heer durch den Hauch seines Mundes. Denn in dieser Form kann auch von den Kräften der sichtbaren Natur geredet werden, vom Wind, Feuer, Erdbeben u. dgl. Weiter diejenigen, in welchen göttliche Merkmale auf die Menschen angewendet sind 1. Petr. 4, 14: der Geist der Herrlichkeit und Gottes (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ πνεῦμα) ruhet auf euch. Denn auch der Geist der Nationalehre kann auf einem Menschen ruhen, und niemand würde es für unerlaubt halten, zu sagen, daß auf dem Sohne der Geist seines Vaters ruhe. In ähnlicher Weise kann das Schweben des Geistes Gottes auf dem Wasser, bei welchem keine Thätigkeit genannt ist, sondern nur ein passiv scheinendes Verhalten, es kann das Erfülltwerden mit Gottes Geist, als ein Vorgang, dessen Verschiedenheit von einem Erfülltwerden mit sinnlich wahrnehmbaren Stoffen durch das Wort selber nicht in Erinnerung gebracht wird, es kann das Gelegtwerden des Geistes auf eines Mannes Haupt, das Ausgegossenwerden, es kann das Geraten über David, das Weichen von Saul, es kann weiterhin das Gegebenwerden des Geistes an jemanden, weil ebenfalls ganz passivisch lautend, es kann sogar das Getauftwerden mit dem heiligen Geiste, und vollends das partitive: der uns von seinem Geiste gegeben hat, oder das: Gott hat ihr (der Botschaft) Zeugnis gegeben durch Austeilung des heiligen Geistes, es kann endlich das Sicherbauen auf den Glauben durch den heiligen Geist, — das alles und was sonst noch ähnlich lautet, kann, streng genommen, verstanden werden ohne die Voraussetzung, daß ein persönlicher heiliger Geist sei. Und das beständige Hin- und Herschwanken der Exegese und Dogmatik in der Auffassung solcher Worte, wie es sich bei allen Schattierungen der theologischen Wissenschaft beobachten läßt, begründet an sich schon die Vermutung, daß für die Bestreitung der Persönlichkeit des Geistes Schriftgründe genug vorliegen. Aber auch auf der entgegengesetzten Seite liegt doch, wie wir oben gegen Schleiermacher erwähnten, gar vieles vor, was unmöglich übersehen werden kann. Wir heben mit der obersten Stufe an. Ein Wesen, das als Gott gleich, ihm sozusagen ebenbürtig, von ihm scharf und bestimmt unterschieden und als zu ihm im Gegensatz befindlich gezeichnet wird, kann keines Attributes entbehren,

an welchem die Idee Gottes als des über alle Schranken der Zeit und des Raumes erhabenen, diese Schranken vielmehr selbst setzenden und wieder aufhebenden Wesens hängt. Es muß ihm das schlechthinige Sichselbstoffenbarsein und Sichselbstbestimmen in dem gleichen Sinne und dem gleichen Maße zukommen, wie Gott selbst; wer es anders faßt, der hat den Gedanken gar nicht zu Ende gedacht. So aber ist der Geist Gottes 1. Kor. 2, 10 gezeichnet. „Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen Gottes." *Τοῦ θεοῦ* heißt es. Luther hat aber mit feinem Gefühl für die Sache und für die Sprache gesagt: die Tiefen der Gottheit. Denn hier ist nicht Gott als der mit den Menschen im Verkehr befindliche, sondern vielmehr die Eigenart seines Wesens gegenüber der Welt ins Auge gefaßt. Es ist, wie Meyer sagt, die ganze unerschöpflich reiche Fülle, welche Gott in sich birgt; sein Wesen, seine Eigenschaften, seine Gedanken, Pläne, Ratschlüsse u. s. w. werden in diesen *βάθη* zusammengefaßt. Dieser Fülle und Mannigfaltigkeit (nicht *βάθος*, sondern *βάθη*) steht der Geist Gottes als ein Erkennender gegenüber. Er ist das einzige Subjekt, welches dieses Objekt, er ist das einzigartige Ich, welches dieses einzigartige Nicht-Ich zu denken und zu fassen imstande ist. Das wäre nicht möglich, wenn das Subjekt geringer wäre, als das Objekt. Wenn ein Größenmaßstab irgendwie hier angebracht werden könnte, so wäre jedenfalls der Erkennende, das Subjekt, größer als das zu erkennende Objekt. Denn der sich selbst erkennende Mensch erhebt sich in dieser Thätigkeit, dem Sichselbsterkennen, gleichsam über sich selbst. Und diesen Prozeß der menschlichen Selbsterkenntnis legt Paulus seinem Gedanken von dem Sichselbsterkennen Gottes zu Grunde. Wer aber ein Ich in seinem ganzen Sein, in seinem Verborgen- und in seinem Offenbarsein, sich wie ein Objekt oder Nicht-Ich gegenüberstellen soll, um es zu erforschen, der muß doch notwendig selber ein Ich sein. Umgekehrt. Wenn Gott Geist ist, wie Joh. 4, 24 durch Jesum bezeugt wird (*πνεῦμα ὁ θεός*), so wird also Gott dem Geiste gleich gesetzt, A = B wie oben B = A. Die Schrift kennt keinen Namen, mit welchem das von der Welt unterschiedene Wesen Gottes so kurz und vollgenügend ausgedrückt wäre, als diesen. Es heißt nicht: Gott ist der Geist. Es giebt auch andere Wesen, denen dieser Name als Prädikat zukommt, die Menschen nach

ihrem Gott verwandten Teile und die Engel. Es ist bloß gesagt, daß er Geist sei. Das Gegenteil wäre, daß er Fleisch sei. Wenn aber ein Begriff auf Gott angewendet, Gott also logisch unter denselben subsumiert wird, in dem Sinne, daß damit seine Erhabenheit über die Welt gewahrt werden soll, wie ja aus der Stelle unzweifelhaft hervorgeht, so muß aus der Idee Gottes alles ausgeschieden werden, das ihn wieder mit der Welt vermengen würde. Wird aber die Schrankenlosigkeit einerseits und andrerseits die Übermacht über die Schranke von dem Geiste ausgesagt, so ist er nichts andres als Gott; denn es giebt kein Drittes, worauf diese Termini angewendet werden könnten.[1]) Als ein Ich, als ein Wesen, mit welchem man reden, auf dessen Intelligenz und selbständige Aktionsfähigkeit man einzuwirken versuchen kann, muß auch Jesajas sich den Geist Gottes gedacht haben, wenn er Kap. 40, 13 fragt: wer ermisset den Geist des Herrn und welcher Ratgeber unterweiset ihn? תְּכֵנֶן sagt der Prophet. Das ist mehr als das lutherische „unterrichtet". Es ist die Rede von der Unermeßlichkeit der göttlichen Schöpfung. Von ihr aus geht der Redner weiter zu dem, der die Schöpfung vollbracht, von dem Unermeßlichen zu dem, der das Unermeßliche instand gesetzt hat, zu seinen über alles Denken erhabenen Ideen, Plänen, Maßstäben, Gesichtspunkten, Richtungslinien, von dem, was sein Rat ersonnen hat, zu dem Rate, dem Sinnen und Erfinden selbst, und zu dem, der in solcher Thätigkeit gleichsam angetroffen wird. Wenn wir im täglichen Leben sagen würden, daß ein hoher Geist in einem Manne sei, so würde es niemand einfallen, den Geist für das zweite, den Mann für das erste konstituierende in diesem Begriffe zu achten. Die Abstraktion, die wir mit einer solchen Redeweise vollziehen, besitzt eben darin ihre lebendige Kraft, daß der Geist, der in dem Menschen ist, der ihm

[1]) Das Alte Testament könnte nicht immer vom Geiste Gottes reden, als von Gott selbst, wenn es ihn nicht als wesensgleich bezeichnen wollte. Geß, Lehre von der Person Christi. Basel 1856. S. 174—178. Schmid, bibl. Theologie S. 218 ff. schließt aus Apg. 19, 3, daß die Taufe auf den heiligen Geist die gewöhnliche und echte war, da sonst die Johannisjünger mit dem heiligen Geiste nicht unbekannt sein könnten. Auch gebe die alttestamentliche Sprechweise vom „Namen" Gottes der Nebeneinanderstellung der drei Personen die Bedeutung der Gleichheit.

gehört und zu ihm gehört, auf einen Augenblick in dieser Denkoperation über den Menschen emporgehoben, also mit all den Prädikaten versehen wird, welche dem denkenden Geschöpfe zukommen. In diesem Augenblicke kommt dem Geiste allein das im eminenten Sinn zu, was ihm sonst nur zukommt, sofern er mit dem Leibe zusammen einen Menschen ausmacht, also eben die Ichheit, das Selbstbewußtsein oder, wie man sonst redet, die Persönlichkeit. Andernfalls müßte man ja sagen, der Geist sei hier personifiziert, was doch ein sinnloses Urteil wäre. Der Schluß von dem Menschen auf Gott wird niemals berechtigter sein, als in diesem Fall. Ist der Geist Gottes als ein Ich zu prädizieren, wenn er als in Gott seiend und mit Gott eins vorgestellt wird, so ist er sicherlich auch so zu prädizieren, wenn er von Gott unterschieden, gleichsam aus Gott herausgestellt und in der ihm spezifisch zukommenden Thätigkeit betrachtet wird. Die „Tiefen der Gottheit", um diesen Ausdruck hier nach einer andern Seite hin zu wenden, als es Paulus thut, sind also dem Propheten des Alten Bundes um nichts weniger aufgeschlossen gewesen, als dem Träger der neutestamentlichen Offenbarung. Die Idee ist in letzterem Bereiche wohl reicher entwickelt, klarer unterschieden als im ersteren. In der Hauptsache ist es beidemale dieselbe. Unter diesen Voraussetzungen muß die Erwähnung des Geistes in den trinitarischen Stellen als eine durchaus angriffsfreie Position der kirchlichen Lehre von „der dritten Person in der Gottheit" behauptet werden. Die vollständig gleiche Stellung, die er neben dem Vater und dem Sohne in dem Taufbefehl Matth. 28, 19 und in 2. Kor. 13, 13 einnimmt, ist nur das Resultat der ohnehin festgeformten Anschauung, wie sie den Propheten und Aposteln eigen war und vor allem in der Lehre Jesu selbst ihren unerschütterlichen Grund hatte. Und davon geht auch nichts ab durch die vermeintlich nur symbolisch zu verstehenden Ausdrücke, mit welchen der heilige Geist als Glied der Trinität von dem apokalyptischen Seher so überaus lebendig dargestellt wird. Denn die sieben Geister vor dem Stuhl Gottes Offb. 1, 4 sind sieben Flammen Kap. 4, 5, in eben dem Sinne, wie Gott selbst ein Licht ist 1. Joh. 1, 5, und Deut. 4, 24 und Hebr. 12, 29 ein fressendes Feuer, nämlich ihrem ewigen, himmlisch-realen Wesen nach. Und daß der in seiner Majestät auftretende Christus

Offb. 3, 1 die (sieben) Geister Gottes *hat* und Kap. 5, 6 die sieben Augen, unter welchen ebenfalls die Geister zu verstehen sind, das macht den heiligen Geist ebenso wenig zu einem Geringeren im Vergleich mit Christo, als umgekehrt Christus dadurch auf eine geringere Stufe herabsinkt, weil er Offb. 1, 4 dem heiligen Geiste nachgesetzt ist.

Ist die Persönlichkeit des Geistes in diesen obersten Regionen eine klar hervorleuchtende, so wird sie es immer mehr auch für das allgemeine Verständnis von da an, wo der Geist in die Menschenwelt und in die Bewegung des geistigen Reiches Gottes eintritt. Wir nehmen hierher schon Stellen wie Jes. 59, 21 Mein Geist, der *bei* dir ist; 61, 1 der Geist Jehovahs des Herrn ist *über* mir; 63, 11 wo ist, der seinen heiligen Geist *unter* sie gab? Haggai 2, 5 mein Geist soll *unter* euch bleiben; Sach. 6, 8 sie macht mein Geist *ruhen im Lande* gegen Mitternacht, ebenso wie Joh. 7, 39: der heilige Geist war noch nicht *da*. Bei diesen verschiedenen Wendungen wird niemand an etwas andres denken, als an ein von den Menschen, dem Volke, der Welt unterschiedenes, für sich seiendes, unsichtbarerweise gegenwärtiges Wesen. Der Ausdruck ist ganz der gleiche, wie wenn Gott von seinem Wohnen unter dem Volke Israel spricht 2. Mos. 25, 8. 29, 45; 4. Mos. 35, 34, oder vom Wohnen zu Zion Ps. 9, 12, unter dem Lobe Israels Ps. 22, 4, oder wenn Jesus Matth. 18, 20 seinen Jüngern verheißt: wo zwei oder drei versammelt seien in seinem Namen, da sei er mitten unter ihnen; *er selbst*, nicht etwa bloß seine Gedanken. Und wiederum ist es der gleiche Ausdruck, wie wenn die Höhe und das obere Heiligtum als die Stätte bezeichnet wird, wo Gott der Herr gleichsam zu Hause ist. So gewiß unter der Gegenwart Gottes an dem so und so bestimmten Orte verstanden wird das Dortsein eines überweltlichen Ich und zwar eines solchen, dem ganz die gleiche, ja vielmehr eine weit höhere Thatsächlichkeit zukommt, als dem Dasein der Menschen, auf welche die Gegenwart Gottes sich bezieht: so gewiß ist der Geist Gottes in den oben angeführten Zeugnissen ein Ich neben andern Ich, ihnen gegenüberstehend und sich von ihnen unterscheidend, aber auch wieder mit ihnen Beziehungen wechselnd, wie endliche Geister sie wechseln mit ihresgleichen. Diese Auffassung kann man nur dann zurückweisen, wenn man von einer

wirklichen und wesenhaften Gegenwart Gottes in der Welt überhaupt nichts wissen will, was allerdings sehr häufig der Fall ist, auch wo man es nicht vermutet. — Eine weitere Gattung von Belegen ist mit den zahlreichen Schilderungen gegeben, welche die Schrift von dem Leben des Geistes unter und mit den Menschen entwirft. Den Lichtpunkt derselben haben wir in den Abschiedsreden Jesu Joh. Kap. 14 ff., wo das Personleben des Geistes so stark modelliert erscheint, daß man der Schrift die offenste Gewalt anthun muß, um diese Eindrücke zu verwischen. Denn ein Stellvertreter des in die Herrlichkeit zu seinem Vater zurückgekehrten Gottessohnes, ein Rechtsanwalt, der den Jüngern in den menschlichen Gerichten durch Eingeben der rechten Verantwortung beisteht und durch sie gleichsam hindurch redet, sie also gewissermaßen als seine Dolmetscher gebraucht, ein Lehrer, der ihnen die noch verborgenen Reichtümer der Worte Christi aufschließt, ein Mittler, der zwischen Gott und Christum einer- und die gläubige Seele andrerseits eintritt, von Christo nimmt, was er den Jüngern geben soll und diesen giebt, was er von Christo empfangen hat, der aber zugleich auch der Welt als ein Herr und Richter gegenübersteht, wie Gott selbst: ein solcher kann unmöglich nur ein in der Gemeinde der Gläubigen waltender Gemeingeist sein, denn er vollbringt Werke, die nimmermehr von einer menschlichen Gemeinschaft ausgeführt werden können und wenn sie auch aus lauter Propheten und Aposteln zusammengesetzt wäre. Zu einem solchen Amte ist abgesehen von der Voraussetzung eines überweltlichen und überzeitlichen Verkehrs mit Gott und Christo, eine Erhabenheit über die Sünde und eine Vollmacht der Verfügung über Geistesleben und Geistestod erforderlich, die in einer aus Sündern bestehenden Gemeinschaft keinen Raum finden würde. Es sind Akte göttlicher, ewiger Souveränität, welche hier in Anwendung kommen. Die Gemeinde selbst und der in ihr lebende Gemeingeist ist das Objekt derselben, nicht das Subjekt.

Wie sehr persönlich die Schriftidee vom heiligen Geiste gedacht werden muß, das giebt sich besonders auch in den tiefen, ergreifenden, echt menschlichen Zügen zu erkennen, welche das Antlitz des heiligen Geistes in einzelnen Äußerungen über seine Leidensfähigkeit trägt. Denn wenn irgend etwas uns davon überzeugen kann, daß wir es mit unsers gleichen zu thun haben,

stehe es auch noch so hoch über uns, so ist es die Empfänglichkeit für den Schmerz um unsertwillen, sei es, daß wir der Gegenstand einer Liebe sind, welche unser Leid als ihr eignes empfindet, oder daß wir als diejenigen da stehen, welche einem Wesen, das uns lieb hat, selber Schmerz bereiten. In dieser überaus zarten Erscheinung lernen wir den Geist Gottes bei Paulus vornehmlich kennen, wenn er Röm. 8, 26 f. der Treue gedenkt, mit welcher derselbe sich unsrer geistlichen Schwachheit annimmt und an unsrer Statt redet, nicht im Innern des Betenden allein, sondern auch im Himmel selbst als unser vollkommener Paraklet, an der höchsten Stelle, vor dem Thron des Allmächtigen, der seines eigenen Geistes Sprache wohl versteht und auch die bloßen, noch unausgesprochenen Seufzer zu deuten weiß, wenn sie aus dem Dunkel der tiefsten Bekümmernis und aus dem Gefühl der äußersten Ohnmacht auf des heiligen Geistes sanften Flügeln zu ihm emporgetragen werden. Der heilige Geist nimmt in diesem apostolischen Worte ganz dieselbe Stellung ein, wie der Sohn Gottes, der nach V. 34 zur Rechten Gottes ist und uns vertritt, der gerechte Fürsprecher bei dem Vater 1. Joh. 2, 1, der in seinem unvergänglichen Hohenpriestertum bei Gott lebt und bittet für diejenigen, welche durch ihn zu Gott kommen Hebr. 7, 25. Diese Gleichheit der Funktionen duldet keine Scheidung zwischen Christo und dem heiligen Geiste, bei welchen der erstere persönlich zu denken wäre, der andere nicht. Es sind aber auch hier wieder die gewählten Bezeichnungen so ganz gleichlautend, daß schon um ihretwillen eine solche Kluft zwischen beiden Trägern des Gottesnamens nicht befestigt werden kann. Das ausschlaggebende Moment ist bei dem allen die Liebe. Denn nur die Liebe und zwar nur die höchste Liebe kann für die der Sündenvergebung noch so sehr bedürftigen Heiligen bei Gott ins Mittel treten. Eine bloße Gemeinschaft der Heiligen ist einer Mittlerfunktion nicht fähig, da sie doch, wie wir hier wiederholend erinnern müssen, einer solchen selber bedarf. Mit einer bloßen Ausströmung göttlicher Kraft, falls man einem solchen Gedanken überhaupt einen vernünftigen Sinn unterlegen kann, ist ein Trieb der Liebe und ist die Möglichkeit der Anknüpfung von Liebesbanden schlechterdings nicht vereinbar.

Die andre Seite dieser persönlichen Verbindung des heiligen

Geistes mit der Menschheit kehrt sich heraus in seiner Fähigkeit, Schmerz von anderen, von den Seelen, an denen er arbeitet, zu erdulden. Von dieser Seite kennt ihn ja schon Jesaja, wie aus der Anklage wider Israel Kap. 63, 10 zu ersehen ist. Gott hat Israel geliebt, geschont, auf den Armen getragen. Aber sie waren ungehorsam und betrübten seinen heiligen Geist. (מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ) Wiederum müßte, wenn man der persönlichen Fassung des Geistes an diesem Orte ausweichen wollte, ignoriert werden, daß die Ausdrücke sich decken mit dem, was Ps. 78, 56 in Beziehung auf אֱלֹהִים עֶלְיוֹן gesagt wird: sie erzürnten ihn (יַמְרוּ) und dem Sinne nach mit dem, was Jesaja dem Ahas vorwirft (Kap. 7, 13), daß er und sein Volk den Herrn müde machen, seine Geduld erschöpfen (תַּלְאוּ), während das מָרָה speciell auf die widerspenstigen, abweichenden Bewegungen deutet, welche das störrische Volk sich gegen den Herrn erlaubt. Die Worte sprechen für sich selbst. Wenn der Geist Gottes nicht als etwas von Gott Unterschiedenes, Selbständiges, als eine göttliche Hypostase anerkannt wäre, so könnte die Vorstellung von einer ihm angethanen Betrübnis, ihm erregten Bekümmernis nicht vollzogen werden. עָצַב heißt anstrengende Arbeit thun, Schmerz, insonderheit auch an der Seele, leiden, und umfaßt diesen Begriff so vollständig, daß schon im Kal auch die dem Piel zugehörige transitive Bedeutung hereinkommt: kränken, betrüben, bekümmern. Es sagt fast noch zu wenig, wenn diese Stelle als ein im Alten Testamente einzig dastehendes tiefes Wort hervorgehoben worden ist. In der That ragt sie noch über das eben besprochene Wort von dem Mitgefühl des heiligen Geistes mit uns und seiner thätigen Teilnahme an unserem Leide hinaus. Denn was giebt es Erschütternderes und Staunenswerteres, als dieses Zeugnis, daß der Geist Gottes auch um seiner selbst willen, im Blick auf das, was er ist und was er für uns sein will, um uns aus unserm Elende zu erretten, sich wie ein Menschenherz kränken muß, weil er in seinem unendlichen Erbarmen sich verkannt, abgelehnt, verworfen, ja mißhandelt sieht? In dieser Trauergestalt offenbart er sich als der echte Geist Christi, dessen Wundenmale er selbst auch trägt, als der ewige Genosse des erniedrigten und erhöhten Sohnes, dessen Schmach auch auf ihm liegt, der durch sein ureignes Herzeleid mit dem Gekreuzigten und Erhöheten das Heil

der Welt zu schaffen gesandt ist. Was kann das Neue Testament Größeres bieten, als dieses Evangelium von dem leidenden Geiste Gottes! Paulus hat diese köstliche Perle der alttestamentlichen Offenbarung einfach in seinen Glaubensschatz mit hinübergenommen und seinen Ephesern das jesajanische Mahnwort wiederholt — in etwas milderem Tone, wird man vielleicht sagen dürfen, aber mit demselben Hintergrunde der strengen Verantwortung auf den Tag des Gerichts, falls das Betrüben (λυπεῖν) nicht aufhöre. Denn Jesaja zwar weist an der Geschichte Israels nach, wie durch diese Feindschaft der teuer Erlösten gegen Gott endlich auch Gott selbst gezwungen worden sei, sich wie ein Feind gegen sie zu kehren. Aber auch der Apostel erinnert daran, daß im Besitz des heiligen Geistes und im intimen Verkehr mit ihm die Bürgschaft des ewigen Lebens gelegen, unsre Erlösung gleichsam durch ein jeder Stirn aufgedrücktes Zeichen des göttlichen Wohlgefallens gewährleistet und unter Siegel gelegt sei (Eph. 4, 30). Der Hintergrund, auf welchen diese Mahnung aufgetragen ist, muß jedem Hörer des Wortes sofort sichtbar werden. — Eine große Anzahl weiterer einschlägiger Stellen aus beiden Testamenten hat das Gemeinsame, daß der Geist als ein solcher aufgeführt wird, der mit den Menschen spricht, sie lehrt, leitet, antreibt, zurückhält, Gemeinschaft stiftet, Ordnungen aufrichtet, seine Werkzeuge auswählt, Gaben austeilt, wie er will, Segen spendet und überhaupt in seinem gesamten göttlichen Walten mit göttlicher Freiheit sich bewegt (Apg. 8, 29. 10, 19. 13, 2. 20, 23. 21, 11. 28, 25; 1. Kor. 12, 11. 13; 1. Petr. 1, 21; Offb. 14, 13; Jes. 34, 16. 63, 14; Mark. 1, 12; Luk. 2, 26 f.; Apg. 8, 39. 16, 6. 7. 18, 5; Röm. 8, 14; Offb. 2, 7. 22, 17) der aber das alles thut als Gottes Gesandter (Jes. 48, 16; Gal. 4, 6). Daher er auch als Richter seine Stelle vertritt (Jes. 4, 4. 28, 6) und sich als ein solcher schon in dieser Welt durch seine Gewalt über Leben und Tod (Apg. 5, 3. 32) ausweist, ja in einem Falle sogar relativ höher als Gott selbst und der Sohn gestellt zu werden scheint, sofern seine Verwerfung die einzige Sünde involviert, die niemals vergeben werden kann, während auch die Lästerung Gottes und die des Sohnes immerhin noch den Zugang zur Gnade Gottes nicht ein für allemal abschneiden Matth. 12, 31.

Die am schwersten wiegenden Aussprüche in dem angeführten Cyklus sind Apg. 15, 28 und das vielbesprochene und umstrittene Wort des Jesaja Kap. 11, 8. Neben dem stark verschlungenen Knoten, welchen im letzteren Spruche das Subjekt des Satzes, die redende Person, zu lösen giebt und in betreff dessen wir nur der Entscheidung uns anschließen können, welche den Knecht Jehovahs unter letzterer versteht, weil für jedes andre Subjekt die Prädikate viel zu hoch wären: — neben dieser Schwierigkeit also ist die Meinungsverschiedenheit von geringerer Tragweite, ob die Worte: וְעַתָּה אֲדֹנָי יְהוִה שְׁלָחַנִי וְרוּחוֹ mit Luther zu übersetzen seien: „Und nun sendet mich der Herr Herr und sein Geist" oder „und seinen Geist", so daß im ersteren Falle der Geist derjenige wäre, der mit Jehovah gemeinsam den Redenden (den Knecht Jehovahs) sendet, im zweiten Falle aber der Geist nach dem Willen Jehovahs als Begleiter des Knechtes auftreten würde. Wenn philologisch beide Übersetzungen möglich sind, so ist das Licht, welches aus dieser Stelle auf die Persönlichkeit des Geistes fällt, auch beidemale das gleiche. So wie so wird der Geist des Herrn als ein für sich bestehendes Ich und als frei handelndes Subjekt aufgeführt — das einemal mit Gott gemeinsam sendend, das andere mal mit dem Knechte zugleich gesendet. Hier wie dort hätte der biblische Ausdruck keinen Sinn und vernünftige Begründung, wenn es lediglich eine Art ἐνδιαδυοῖν abgeben sollte, und darauf hinausliefe, daß im ersteren Falle einfach gesagt wäre: Jehovah sendet mich durch seinen Geist, im andern: er sendet mich als einen Träger seines Geistes. Nur daß eine solche Copula zwischen Gott und seinem Geiste, wenn es sich um eine Erlösungsthat handelt, sonst ohne Beispiel in der Schrift wäre, wogegen der Geist als Gottesgesandter und Gottesvertreter eine geläufige biblische Idee ist und in der auf Jes. 61, 1 aufgebauten Erstlingsrede Jesu in Nazareth Luk. 4, 17 f. eine solche Gemeinschaft des Messias mit dem Geiste des Herrn ihre solenne Bestätigung erhält.

Ist nun diese jesajanische Weissagung von höchstem Wert für den alttestamentlichen trinitarischen Gedankenkreis, so darf die Berichterstattung des Lukas über den Synodalbeschluß von Jerusalem nicht minder als ein Kleinod der neutestamentlichen Lehre vom Verhältnis des heiligen Geistes zur Kirche der Auf-

merksamkeit empfohlen werden, die es aber nach seinem Lehrwerte noch viel zu wenig erfahren hat. „Ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν es gefällt (hat gefallen) dem heiligen Geist und uns" sagen die „Apostel, Ältesten und Brüder" in ihrer Zuschrift an die antiochenische und die mit ihr verbundenen Heidengemeinden. Einzelne Ausleger meinen, unter dem „heiligen Geiste" werden die Propheten verstanden sein, welche in der Versammlung anwesend waren. Man müßte dann sich darüber klar werden, wo diese Propheten sich befanden, ob sie in der Mitte der Apostel und der Ältesten saßen, oder unter der Menge der „Brüder", also der aus eignem Antriebe teilnehmenden Gemeindeglieder, deren Gesamturteil nach V. 22 u. 23 eine unbestrittene Geltung bei Gemeindeangelegenheiten besaß. Denkbar ist, nach dem Bilde, das wir uns von der Urgemeinde zu machen haben, beides. Und daß die „Propheten" in sehr hohem, apostelgleichem Ansehen standen, ersieht man nächst andern Stellen aus der offenbar mit Bedacht gewählten Rangordnung, in welcher sie nach 1. Kor. 12, 28 vgl. mit V. 8, und Röm. 12, 7, sowie nach Eph. 4, 11 aufgezählt werden. Auch hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß so manchmal, wenn erzählt ist, daß der Geist in den Gemeinden etwas gesprochen habe, eben die Offenbarungen darunter verstanden sind, welche den Propheten zu teil wurden (wie z. B. Apg. 13, 1. 21, 4. 10. 11). Es müßte aber doch auffallen, daß die Aussprüche der Propheten bei diesen Beratungen hier mit keiner Silbe erwähnt sind. Auch will es garnicht zum Ganzen sich schicken, wenn die prophetischen Wahrsprüche, von welchen nichts berichtet ist, den ausführlich erzählten oder doch in ihrer Bedeutung mit allgemeinen Wendungen geschilderten Reden der Apostel in einer so prägnanten Weise vorangestellt würden. Der Wortlaut giebt doch augenscheinlich die große Gewißheit wieder, welche dem Apostelkonzile dadurch geschenkt wurde, daß sie den unmittelbaren Glaubenseindruck hatten, der heilige Geist sei bei dieser so überaus ernsten Lage der Kirche, welche von einer unheilbaren Spaltung bedroht war, recht eigentlich persönlich in ihrer Mitte, und was sie in eingehender und gewissenhafter Beratung im Geiste der Gnade und des Gebets schließlich als das Beste erkannt, sei nicht nur die gemeinsame Überzeugung einer gläubigen Versammlung, sondern auch die unmittelbare Eingebung

des jetzt eben in besonderem Sinne unter ihnen wohnenden Geistes Gottes. Wäre diese Auslegung nicht die richtige, und müßte sie einer solchen den Platz räumen, nach welcher eben nur die Kräfte heiligen Denkens und Handelns einer Christenversammlung hiebei in Thätigkeit getreten wären, so würde der für den Aufbau und den Ausbau der Kirche größte Moment der apostolischen Tage gegen so manche Einzelnbegebenheit und Personalinteressen wie z. B. die Erwählung und Weihe der Ältesten bei Moses, die Taufe des Cornelius und seiner Hausgemeinde sehr in Schatten treten. Das wahrhaft Große und Herzerhebende in dieser Geschichte liegt vor allem nicht bloß darin, daß der heilige Geist so ganz wie das die Beratungen leitende und die Beschlüsse sanktionierende Haupt der Synode über alles hervorragt, sondern noch mehr darin, daß die Apostelversammlung kein Bedenken tragen darf, ihren Platz neben ihm einzunehmen, daß also das ganze Werk nicht als eine heilige Produktion sich giebt, bei welcher der Finger des Geistes das Plektrum ist und die Gemeinde das Saiteninstrument, auf welchem der göttliche Meister spielt, sondern eine freie gemeinsame Arbeit Gottes und der Menschen, bei der ein Teil so notwendig hergehört zur Vollbringung der folgereichen Heilsthat als der andere, wenn auch nur in dem Sinn, daß der eine der leitende und befruchtende ist, der andre der befruchtete und geleitete.

Weniger bestimmt hervortretend, aber im wesentlichen doch ganz harmonisch mit unsrer Stelle lautet der Ausspruch Apg. 5, 32, wo Petrus im Hohen Rate sagt: wir sind seine (nämlich des gekreuzigten und auferstandenen Jesu) Zeugen und der heilige Geist, welchen Gott gegeben hat denen, die an ihn glauben. Denn der letzte Beisatz kann nicht auf andere Personen gedeutet werden als auf Petrus selbst und seine Genossen, da der Apostel ja von sich und den andern Aposteln am wenigsten absehen konnte, wenn es sich um diejenigen handelte, denen der heilige Geist gegeben war. Petrus will offenbar auch hier, wie es Apg. 15 geschieht, eine Doppelzeugenschaft konstatieren, die sichtbar menschliche und die unsichtbar göttliche. Und das „Gegebensein" des Geistes ist hier eben im allgemeinen Sinne zu verstehen, nämlich von seiner Anwesenheit in der Christenschar überhaupt.

Als die Krone aller Offenbarungen des heiligen Geistes in seiner Persönlichkeit möchten wir schließlich den Himmel und Erde bewegenden Seufzer bezeichnen, mit welchem er nach Offb. 22, 17 der Kirche Christi, „der Braut", beisteht, um durch Gebet und Flehen das Kommen des Herrn Jesu zu seinem Reiche zu beschleunigen. *Τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἐλθέ.* Man darf den erhabenen Sinn dieses Seherwortes nicht dadurch herabdrücken, daß man (wie z. B. Gerlach thut) erläutert: die Braut ist die Gemeinde Jesu Christi, der Geist, der ihr von Gott geschenkte, in ihr wohnende heilige Geist, der aus ihr betet und nach der Zukunft Christi verlangt, eine Ausdeutung, der auch K. H. Rieger sich anschließt, wenn er sagt: der Geist durch die Braut und die Braut in des Geistes Kraft ruft: Komm! Den Anstoß zu dieser Auffassung hat allerdings schon Bengel gegeben, der statt *λέγουσιν* liest *λέγουσα*, „die spricht", so daß die Braut das alleinige Subjekt des Satzes wäre. Wobei Bengel übrigens noch die Wahl läßt, ob man es nicht auf den heiligen Geist beziehen wolle, in welchem Falle die Konstruktion als ein Hebraismus zu nehmen und daran zu denken wäre, daß הִיא feminini generis sei. Allein diese Lesart hat weder in den Bibeltextrecensionen, noch in sonstigen Kommentaren Eingang gefunden. Sie ist auch mit dem ganzen Satzgefüge des V. 16 u. 17 nicht vereinbar. Denn in V. 16 ist Jesus das Subjekt „Ich, Jesus, habe gesandt meinen Engel, euch zu bezeugen solches in den Gemeinden. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht (der Sprößling?) Davids, der helle Morgenstern". In V. 17 beginnt die neue Aussage mit den beiden Subjekten „und der Geist und die Braut sprechen: komm!" Darauf folgt der weitere Satz: „und wer es hört, der spreche: komm!" u. s. w. Es würde also zu dem mit *λέγουσα* eingeführten Subjekte das Prädikat fehlen, und die ganze Stelle eine verworrene Konstruktion darbieten. Aber abgesehen von dieser philologischen Schwierigkeit ist die Nebeneinanderordnung des Geistes und der Braut durch das *καὶ* in voller Übereinstimmung mit dem, was sich uns anderwärts in betreff der Unterscheidung beider, und der Notwendigkeit, den Geist in seiner persönlichen Selbständigkeit der Gemeinde gegenüber zu stellen, ergeben hat. Der heilige Geist ist hier wie in den vielen

oben angezogenen Stücken eine unsichtbare, auf Erden, in der Gemeinde, d. h. nicht bloß in den Herzen der Gläubigen, sondern auch neben den Gläubigen und in ihrer Mitte wesenhaft gegenwärtige Person. Er wohnt und wirkt in den einzelnen Christen. Aber er wohnt und wirkt auch als ein Fürsichseiender neben ihnen und mit ihnen zusammen, ganz ebenso, wie der auferstandene Jesus als ein der jenseitigen Welt angehöriger, für die Welt und den natürlichen Menschen in der Regel unsichtbarer Freund und Gesellschafter neben und mit seinen Jüngern wandelte und erst allmählich sein Dasein enthüllend von ihnen erblickt wurde. Seine thätige Teilnahme am Flehen der Braut ist ganz gleichartig zu denken wie die Erscheinung Gottes bei Mose Exod. 33, 19 und 34, 6 f. Mitten unter den Gemeinden wohnend bittet er gleichsam auch um seiner selbst willen den erhöheten Heiland um Vollendung des Erlösungswerkes, nämlich der Verklärung seines Namens in der Welt — ein Bild, das an Hoheit und Schönheit zum Größesten gehört, was die Schrift dem Glauben darbeut. Der Gedanke verläuft ganz in dem Geleise dessen, was in den Abschiedsreden Jesu seine intensivste Beleuchtung erhalten hat. Der heilige Geist ist seit der Heimkehr des Sohnes in seine ewige Herrlichkeit an dessen Stelle getreten, um der Gemeinde die persönliche Gegenwart ihres Herrn und Heilandes zu erhalten und das Werk desselben von nun an ohne Unterbrechung bis zu seinem allseitigen Abschlusse fortzuführen. In dieser Eigenschaft ist der heilige Geist nicht nur der Nachfolger Christi als des Meisters und Herrn, sondern auch als dessen, der nicht gekommen war, daß er ihm dienen lasse, sondern daß er diene (Matth. 20, 28), der insbesondere unter seinen Jüngern war wie ein Diener (Luk. 22, 27), und dessen Name als Erlöser der Welt in erster Linie sich an die unfaßliche That der Selbstentäußerung knüpft, mit welcher er seine Herrlichkeit bei dem Vater aufgegeben und sich selbst bis zur Knechtsgestalt und bis zum Tod am Kreuz erniedrigt hatte Phil. 2, 5 ff. Die demütige Hingabe seines freien Willens und seiner persönlichen Größe in den Willen des Vaters, mit einem Worte: die Selbstentäußerung ist von daher die tiefste Wurzel alles von Christo wirklich ausgehenden Lebens. Und wie daher der heilige Geist als ebenbürtiger Stellvertreter des Sohnes in der Gemeinde walten sollte, so mußte dieser Grundcharakter

vor allem andern an ihm selbst zu sehen sein. So wird er auch von dem Herrn selbst gezeichnet. Der heilige Geist nimmt seinen Standpunkt an den Stufen des Thrones Christi, nicht auf dem Thron selbst. Nicht einmal das „Ich aber sage euch", mit welchem Jesus sein Amt antritt, wird aus seinem Munde gehört. Er bewegt sich unter der Menschheit ganz nur als Christi Diener, in dessen Namen er ja auch ausdrücklich vom Vater gesendet ist. Joh. 14, 26. Er hat nichts zu thun als zu erläutern, was Christus gesagt hat, den Aposteln die Worte Christi zu wiederholen und ihnen ihre Anwendung zu zeigen. Nicht sich selbst, sondern Christum zu verklären, ist seine Aufgabe. Es kommt ihm nicht einmal zu, wie Christus (Joh. 12, 23. 13, 32, 17, 1 ff.) um seine eigene Verklärung zu *bitten*. Er redet nirgends von sich selber. Er hört nur, was im Himmel zwischen dem Vater und dem Sohne besprochen wird. Er nimmt es nirgends von dem Seinen, sondern von dem, was Christi ist. Er tritt auch wohl strafend auf gegen die Welt. Aber er straft sie nur darüber, daß sie an Christum nicht glauben. Das alles ist nichts andres als eine *Fortsetzung* oder *Erneuerung der Selbstentäußerung des Sohnes*. Auch der heilige Geist verläßt nun den Wohnsitz seiner Herrlichkeit und erniedrigt sich selbst, unter den Menschen seine bleibende Heimat zu erwählen. Er macht sich ihnen allen zum Diener, indem er mit ihnen und in ihnen lebt, lehrt und lernt, zeugt, betet, weint und duldet und mit ihnen und um ihretwillen unaussprechliches Leid erträgt (Röm. 8, 26) bis endlich der Tag anbricht und der Morgenstern im Herzen der Kirche aufgeht. Er ist also jetzt *die dienende Person in der heiligen Dreieinigkeit*. Wir haben in ihm nach wie vor den Gott der Majestät und Allgewalt, aber als denjenigen, der sich an die Welt persönlich hingiebt; wir haben in ihm das fortdauernde ewige Vorbild der Demut und des freierwählten Gehorsams, an dessen Sicheinleben in die Menschheit deren Seligkeit und Verklärung hängt; wir haben ein göttliches Ich, das sein Leben und Wesen darin erkennt, dem Vater und dem Sohne sich unterzuordnen und in dieser Unterordnung Gottes wie der Welt Verklärung zu schaffen. Nur in dieser Beleuchtung hebt sich die Gestalt des Geistes von derjenigen der Braut, mit welcher er um das Kommen Jesu fleht, in

lebendigen Umrissen ab. Es ist nicht bloß die von oben her gepflanzte, gereinigte und geheiligte Liebe der erlösten Menschheit zu Gott, die von unauslöschlichem Verlangen brennt, Jesum in seiner ganzen Herrlichkeit sehen und sich in ihr sonnen zu dürfen. Es ist auch die Liebe Gottes zu sich selbst — sintemal er ja keinen Größeren hat, den er lieben könnte, als sich selbst — die es nicht erwarten kann, bis einmal der ganze Abgrund der Gnade und Barmherzigkeit aufgedeckt ist, der gegen die Sünderwelt sich aufzuschließen angefangen hat, und die ewigen Gipfel der Ehre Gottes in unverhüllter Herrlichkeit hervorgehen und hinausleuchten in die Unendlichkeit der gesamten Kreatur. Auch um dieser erhabenen Ziele willen, welche der heilige Geist in der Welt verfolgt, wird ihm jene Genugthuung zu teil, daß, wer den Vater und den Sohn lästert, noch Vergebung des Frevels durch Buße hoffen kann, daß aber, wer ihn lästert, auch keinen Raum mehr zur Buße und darum auch in Ewigkeit keinen mehr zur Vergebung seiner Sünden finden soll. Die in dem heiligen Geiste sich täglich und in der ganzen Welt erneuernde Selbstaufopferung des Sohnes und die so rückhaltlos innige Vereinigung und Verflechtung der eigenen persönlichen Interessen mit denen der sündigen Menschheit, zu welcher der Geist anstatt des Sohnes sich heruntergiebt und durch welche er dem Lose, die Schmach Christi zu tragen, ohne Maß sich aussetzt: diese fordert zur Ausgleichung und zur Herstellung der göttlichen Ehre das höchste Maß endgültiger und unerbittlicher Strafgerechtigkeit — die Aufhebung jeder Art von Gnade und zwar als einen schon in diesem Leben zum Vollzug gelangenden Urteilsspruch gegen den, der wissentlich den Geist Gottes von sich stößt.

Werfen wir von diesem Standort unsrer Untersuchungen wieder einen Blick rückwärts auf die mannigfachen Aufschlüsse, welche uns das Schriftwort von Stufe zu Stufe dargeboten hat, so wird uns die Antwort auf die Frage, wer uns den Stein von des Grabes Thür wälze, mit andern Worten: wer uns im Begriff des heiligen Geistes das Rätsel der persönlichen Unpersönlichkeit und der unpersönlichen Persönlichkeit entwirren werde, nicht mehr so schwierig dünken, als zuvor. Wir werden unbedenklich antworten dürfen: der Stein ist schon abgewälzt. Er war es von Anfang an. Nur die ungeprüften philosophischen Voraus-

setzungen, mit welchen allerdings schon die Patriarchen der kirchlichen Wissenschaft an diese Frage herangekommen sind, tragen die Schuld, daß man das nicht gesehen hat. Ein in seinen Voraussetzungen ebenso unsicherer, wie in seiner Anwendung schwankender Begriff kann sich zum Aufbau eines Dogmas vom heiligen Geiste ebenso wenig eignen, wie zur Kritik und Verwerfung eines solchen. Das ist aber das lateinische persona, dessen Einfluß auf die Kirchenlehre unabwendbar war, da die herrschenden Sprachbegriffe aus der mehr und mehr herrschenden Sprache auch in die Theologie übergingen. Es ist eine ganz äußerliche, nichtssagende Bezeichnung. Das Wort will ja weiter nichts, als die Verschiedenheit der Schauspielergestalten fixieren. Durch die vorgenommene Maske zeigte der Mime an, welche Rolle er, durch die Maske hindurchsprechend, zu spielen habe. Von Wiedergabe eines Charakters mittelst der Mienen und Gebärden, ja auch mittelst der Stimme, konnte auf diese Weise keine Rede sein. Weit passender war das griechische πρόσωπον, Angesicht. Seine Verwendung in der kirchlichen Trinitätslehre wäre um so befriedigender gewesen, da in der heiligen Schrift selbst das Wort Angesicht in Bezug auf Gott gerade bei den inhaltreichsten Aussagen, z. B. im Aaronitischen Segen Num. 6, 24 ff. vorkommt. Aber die Theologie hat sich bis heute an den römischen Terminus gehalten und hat, um für die Begriffe von Gott und den Engeln einen Namen zu haben, der alle selbstbewußten und freien Wesen zusammenfassen und von den übrigen Wesen unterscheiden könnte, das Abstraktum personalitas erfunden. Dem ist kein weiterer Vorzug eigen, als daß es gewisse gemeinsame Merkmale dieser drei Arten von Wesen zusammengreift, während es von dem, was bei dem Menschen für sein Wesen konstitutiv ist, der leiblichen Eingeschränktheit, ebenso Umgang nimmt, wie bei Gott von der schlechthinigen, schöpferischen Unendlichkeit, die ihn von den wenigstens ideal eingeschränkten Engeln abgrenzt. Wenn wir also dasjenige Moment im Begriffe des heiligen Geistes nennen sollen, welches für eine einheitliche Fassung dieses Begriffes wirklich ein unüberwindliches Hindernis abzugeben scheint, so werden wir uns auf die Ichheit zurückziehen müssen, mit welcher die oben genannten Merkmale des Selbstbewußtseins und der Willensfreiheit gesetzt sind. Das Hindernis ist zwar vorderhand damit nur zurückgeschoben.

Denn wir haben selbst anerkannt, daß der Geist Gottes in allen Sphären des Weltlebens bis zu derjenigen, wo er es mit dem Menschen als Gegenstand der erlösenden Gnade zu thun hat, ohne die Züge erscheint, aus welchen sich ein Angesicht zusammensetzt, und in welcher also die Ichheit zur Ausprägung gelangt. Wie kann nun — das ist eben die große Frage — ein Wesen zugleich Ich und Nicht-Ich sein? und die Antwort wird lauten: In dem Akte freier Selbstbestimmung, in welchem es sich von sich selber unterscheidet, sich selbst also ein anderes wird, doch nur um in demselben Augenblicke sich aus diesem Andersein in die Einheit seines Selbstbewußtseins zurückzunehmen. Bei geschöpflichen Wesen ist das ein bloß logischer Prozeß. Denn der Mensch, indem er sich selber denkt, über sich selber urteilt, sich selber bestimmt, hört doch in diesem Akte nicht auf, ein Mensch zu sein; er wird nicht ein Elementarstoff, eine Pflanze oder ein Tier, um darnach in seine Ichheit als Mensch zurückzukehren. Was nun aber im menschlichen Denken ein bloß logischer Akt ist, das ist im Geiste Gottes eine reale That. Wenn er sich selber denkt als den, der von sich ausgegangen, sich selbst äußerlich geworden ist, so ist das eine Wirklichkeit und Wesenheit. Nach der Schrift gehört, wie wir aus dem ganzen Umfang dieser Lehre erhoben haben, eben das zum Wesen des Geistes Gottes, daß er in die Natur der verschiedenen Kreatur eingehe, in ihr erscheine und durch sie wirke, daß er als Schöpfergeist die Eigenschaften und Gestalt des Wassers, des Feuers annehme, als Erzeuger und Bildner des beseelten leiblichen Lebens sein überweltliches Wesen mit der Tierwelt und dem Fleische des Menschen vereinige und in demselben verberge, daß er als Quell alles dessen, was zum Seelenleben in seinem Unterschiede vom Geistesleben gehört, sich in der Form rein psychischer Krafterzeugnisse, wie z. B. der bildenden und redenden Künste, zu schauen gebe, ohne irgendwo in diesen Regionen als der absolute Geist sich zu nennen und durch seine Thaten zu bewähren. Wenn diese und ähnliche Thaten Gottes sein göttliches Wesen aufheben würden, so müßte vor allem die Realität der Menschwerdung Gottes in Christo fallen. Denn sie ist das Centrum, von welchem alle jene obenerwähnten σκάνδαλα und προσκόμματα, welche der räsonnierende Verstand in der Schriftlehre hervorzieht, ihren Ursprung nehmen. Was wir

von den Theophanien des Geistes aus der Schrift herausheben, sind nichts andres als Radien des Lichtes, die wir von diesem Mittelpunkte aus in den ganzen Ideenkreis der Welterneuerung bis an die Peripherie desselben ziehen müßten. Ist die Inkarnation der zweiten Person in der Gottheit eine Thatsache des gläubigen Wissens, mit welcher die ganze Idee einer Wiedergeburt des Universums steht und fällt, so kann die Idee einer durch alle Stufen der Schöpfung hindurchgehenden Naturwerdung des Geistes Gottes jedenfalls principiell nicht angefochten werden. Das Eingehen des Geistes Gottes in die Urstoffe der werdenden Welt, zu dem Zwecke, sie mit sich selbst zu erfüllen und die ihnen eingeschaffenen Kräfte in Bewegung zu bringen, ist kein in sich widersprechenderer Gedanke, als das Eingehen eben desselben Geistes oder, was ja das gleiche bedeutet, des Wortes, das von Anfang war, in die Natur eines Menschenkeimes, um denselben mit dem Leben Gottes selbst zu durchdringen und zu einem leiblich-geistigen Geschöpfe heranzubilden, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Für den sich selbst erweckenden und an seiner eigenen Realität sich hinaufrankenden menschlichen Verstand ist und bleibt ja dieses wie jenes eine Lehre, vor welcher ihm schaudert, als vor der größten Thorheit, auf welche die irrende Phantasie jemals geraten ist. Für den durch die persönliche Gemeinschaft mit Gott erleuchteten Geist ist beides die ewige Wahrheitssonne, vor deren Glanz jedes große und kleine Licht der natürlichen Erkenntnis den Schein verliert.

Übrigens ist es ja nicht an dem, als ob die Weltvernunft, welcher dieses Herabsteigen Gottes auf die Erde und in das Fleisch ein so unerträgliches Ärgernis dünkt, sich bei allen andern, mehr auf ihrem eigenen Gebiete liegenden Rätseln einer größeren Meisterschaft im Auflösen rühmen könnte. Denn die Frage, wie es möglich sei, daß in einem Menschenkeime, der von dem Tropfen am Eimer und dem Stäublein auf dem Wege sich nur wenig unterscheidet, ein Geistesleben verborgen liegen, ansetzen und zur Größe einer weltbewegenden Persönlichkeit heranreifen könne, führt genau in dieselben Irrgänge und Abgründe der forschenden Wissenschaft hinein, wie die soeben genannten Probleme der Gotteserkenntnis. Ja schon der Zustand des Schlafs, der Ohnmacht, der Geistesstörung, oder gar die Erscheinungen des Schlaf-

wachens, Hellsehens, der Verzückung schieben demjenigen, der mit den Begriffen von Persönlichkeit und Unpersönlichkeit operieren will, solche Riegel vor, daß man wohl sagen darf, in diesen Gegenden wandelt die Wissenschaft auf Wegen, wo man jeden Augenblick einsinkt und noch niemand auch nur einen Fußpfad durchzuführen imstande war.[1]) Wenn man aber nicht einmal der Aufgabe gewachsen ist, zu erklären, was irdisch ist, woher soll man die Leuchte nehmen, um die Abgründe der Gottheit zu erhellen? Oder worauf gründet man dann sein Recht, denjenigen seine Augensalbe anzubieten, die sich der Freude rühmen, daß Gott ihnen als Unmündigen seine ewigen Geheimnisse kund gethan habe? Die schlichte und bündige Antwort auf die oben gestellte Frage wird also weiterhin nur die sein, daß Persönlichkeit, d. h. mit Freiheit gepaartes Selbstbewußtsein oder kürzer: Ichheit einer- und Unpersönlichkeit andrerseits die absoluten Gegensätze nicht sind, für die man sie unbesehen zu nehmen pflegt, daß sie einander nicht ausschließen, nicht einmal im Menschen-, viel weniger im Gottesbegriffe, und daß es dem Geiste Gottes als dem ewigen Ich, das alle Gegensätze in sich vereinigt und aufhebt, zukommen muß, auf jede Weise, nachdem er will, in unpersönlicher oder in persönlicher Offenbarung sich selbst zu bethätigen, sich an die Welt dahinzugeben und wieder aus ihr in seinem ewigen Lebensprozesse zu sich selbst zurückzukehren. Bei klaren Principien einer höher entwickelten und weit genug ausschauenden Philosophie hätte die Frage gar nicht, so wie es geschehen, aufgeworfen werden können. Statt zu fragen: wie kann dasjenige ein persönliches Wesen und sogar eine göttliche Persönlichkeit sein, was ausgegossen wird, was fällt, was wenigstens in so vielen Stellen der Schrift nicht redet, nicht sieht, nicht hört, sich nirgends den Menschen vorstellt? hätte die Frage lauten sollen: wie ist es denkbar und mit der sonstigen Schriftlehre vom Wesen Gottes vereinbar, daß er in Gestalten erscheint, die weder ein Selbstbewußtsein noch einen freien Willen an den Tag legen? Die Lösung dieses Rätsels könnte der alten

[1]) Vgl. die Bemerkung von Leibniz (Opp. philos. ed. Erdmann 1890) LVI, p. 180 La nature nous a montré dans le sommeil et dans les évanouissements un échantillon, qui nous fait juger, que la mort n'est pas une cessation de toutes les fonctions, mais seulement une suspension de certaines fonctions plus remarquables.

Kirche nicht schwer geworden sein. Da für sie die Menschwerdung Gottes in Jesu von Nazareth, das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, außer Zweifel stand, so mußte sich der Gedanke nahelegen: was Fleisch werden kann, muß auch sonst Natur und Kreatur werden können, was imstande ist, in dem Gezeugt- und Geborenwerden als Kind alle Attribute der Persönlichkeit vorübergehend abzulegen und seine ewige Macht und Herrlichkeit in einem Naturprozesse verschwinden zu lassen, das muß auch vermögend sein, das Gleiche zu thun im Bereiche seines allgemeinen Waltens im Reiche der Schöpfung, die ja doch nur von ihm selbst das Wesen hat. Es würde sich dann gezeigt haben, daß das Merkmal der Unpersönlichkeit, des Nicht-Ich-Seins, soweit die Geistesökonomie reicht, nicht ein Moment ist, im Wesen Gottes selbst, sondern nur in seiner Offenbarung an die Welt, daß der heilige Geist als die dritte Hypostase in der Gottheit niemals unpersönlich *ist*, sondern nur sich in der Form des Unpersönlichen *offenbart*, daß er die Gestalt des stofflichen, des vegetativen und animalen Lebens — auch der Stoff ist ja nicht schlechthin leblos — nur zu einem bestimmten Zwecke angenommen hat und sich also unter den „Geistern alles Fleisches" bald diesen, bald jenen erwählt, um in desselben Erscheinungsform und Wirkungsstätte die unendliche Fülle höheren Lebens zu verwirklichen, welche mit der ersten, der sichtbaren Schöpfung noch nicht ans Licht herausgeboren war. Solche Gedankenreihen wären dem spekulativen Geiste der alten Väter nicht fern gelegen, wie u. a. die hellen Blicke Tertullians in diese scheinbar undurchdringlichen Wolkenmassen biblischer Lehre bezeugen können. Warum die alte Kirche in unsrem Lokus einen solchen Stein des Anstoßes gefunden hat, wagen wir nicht zu entscheiden. Nicht unmöglich will es uns aber dünken, daß der Gegensatz gegen die heidnische Götterlehre mit ihren Naturgöttern und ihren Metamorphosen der Gottheit sie von der weiteren Verfolgung jener naheliegenden Spuren abgeschreckt und infolge davon dies ganze Feld der heiligen Gnosis brach gelegt hat. — Daß unser Zeitalter bei seinem rand- und bandlosen Subjektivismus und seiner Gefangenschaft in den engen Mauern der anthropologischen Anschauungen, wie dieselben durch die ganze neuere Geistesentwicklung seit Kant und Schleiermacher den Gesichtskreis der Wissenschaft abgrenzen, für jene einfachen Mittel der Schrifterklärung sehr

wenig Sinn hatte, ist begreiflich. Daher auch der so spärliche und fast verlegene Gebrauch, der auch in den Kreisen der sogenannten positiven Theologie von den tiefsinnigen Winken Becks und einzelner Träger der im engeren Sinne lutherischen Wissenschaft gemacht worden ist.

Die gesunde Behandlung unsres Lehrstückes wird sodann vornehmlich auch daran gebunden sein, daß man den fundamentalen Unterschied niemals aus dem Gesicht verliere, welcher zwischen dem Herabsteigen des Sohnes ins Fleisch einerseits, und dem des Geistes in die Natur und in das menschliche, leiblich-geistige Leben andrerseits stattfindet. Und darüber oder über die Frage, wie nun Christus und der Geist auseinanderzuhalten seien, ist noch genauere Rechenschaft zu geben. Wir reden von beiden nach ihrem Verhältnisse in der Heilsökonomie. Die ontologischen Gesichtspunkte kommen hier noch nicht in Betracht.

B. Verhältnis des Geistes und des Sohnes zueinander.

Zuerst wäre klarzustellen, daß das Eingehen des Geistes Gottes in die außerhalb der Menschheit liegende, sinnlich wahrnehmbare Natur nicht eine andre Art von Inkarnation ist, keine Innaturation, wenn man diese Wortbildung erlauben will. Sie ist nicht einmal eine wirkliche Einwohnung in den verschiedenen Reichen des Naturlebens und den besondern Arten, Gattungen, Einzelwesen desselben. Hat man schon zwischen das Alte und Neue Testament die Scheidewand setzen zu müssen geglaubt, daß man den Propheten und Königen Gottes in der Verheißungsperiode die Einwohnung, d. h. den bleibenden allseitigen Besitz des heiligen Geistes aberkannte und nur eine vorübergehende Einwirkung desselben auf diese Organe der ersten Offenbarung gelten lassen wollte — was wir aber in dieser Allgemeinheit abgelehnt haben — so ist das Band, welches den Geist mit den Urstoffen des Weltlebens zum Behuf hervorragender Gottesoffenbarungen verknüpft, notwendigerweise als ein noch viel loseres, ja specifisch andersgeartetes zu denken. Die Naturwesen werden zutreffendenfalls nicht in die Einheit des Lebens mit dem heiligen Geiste aufgenommen, wie die menschliche Natur, Fleisch sowohl als Geist, in die Einheit

mit der göttlichen Natur des Sohnes aufgenommen werden. Sie nehmen auf ihrer untergeordneten Rangstufe im Universum die Eigenschaften des göttlichen Wesens überhaupt nicht an, so daß es nunmehr eine Luft, ein Wasser gäbe, das voll wäre des heiligen Geistes und diese Bestimmtheit für immer an sich trüge, noch werden sie nach dieser oder jener Seite hin in ein, wenn auch nur partielles Abbild und Darstellungsmittel Gottes umgewandelt, etwa so, wie wir uns die Engel zu denken haben als bleibende Inhaber je einer bestimmten göttlichen Gabe und Kraft. Noch viel weniger gehen ihre Eigenschaften auf den Geist Gottes dauernd über, so daß der Geist von einer solchen Vereinigung an für immer diese und diese Naturbestimmtheit zeigen würde, so wie der Sohn Gottes die Gestalt und die einzelnen Naturbestimmtheiten des Menschenwesens an sich genommen hat und von nun an das Antlitz und das ganze leibliche Bild eines Menschen trägt und dasselbe in Ewigkeit nicht mehr ablegt. Beiderlei Prozesse, durch welche zu seiner Zeit die Erscheinung Gottes im Fleische sich vollzog, sind hier unmöglich. Der erstere darum, weil das Naturelement und die Tierwelt nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen ward, daher auch zur bleibenden Aufnahme der göttlichen Natur in sich niemals fähig werden konnte. Der zweite darum, weil alle die Momente, welche durch das Eingehen des heiligen Geistes in die Naturwesen zu Bestimmtheiten seines eigenen Wesens hätten erhoben werden sollen, zuvor schon ihrer ewigen Potenz nach in ihm selber lagen. Damit ist gesagt, daß ihm von seiten der niederen Kreatur nichts zugeführt werden kann, was er nicht in viel höherem Maße von jeher sein eigen nennen würde und was nicht vielmehr von ihm erst sein Dasein und seine Bewegungs-, Entwicklungs-, Aktionsfähigkeit abzuleiten hätte. Bei der Menschwerdung liegt diese Sache wesentlich anders. Denn der Mensch, in dessen leiblich-seelisch-geistige Natur Gott vermittelst der übernatürlichen Geburt Jesu eintritt, um mit ihr zu einer zeitlichen und ewigen Einheit sich zusammenzuschließen, ist Gottes Ebenbild, steht als solches auch dem Allerhöchsten frei gegenüber, so frei, daß er nicht nur sich selbst an Gott hingeben oder aber sich ihm weigern, sondern daß er sogar auch sich in absoluten Widerspruch mit Gott setzen, den Willen Gottes bis auf einen gewissen Grad vereiteln kann u. s. w. Ein solches Wesen ist in

der Lage, Gott etwas mitzuteilen, was er selbst nicht oder sagen wir: vermöge der unendlichen Größe seiner freien Schöpfergnade nicht mehr hat. Es ist demnach eine Naturwerdung des Geistes Gottes nur in einem von der Menschwerdung ganz verschiedenen Sinne möglich.

Fürs zweite ist dieses Eingehen des heiligen Geistes in das Naturleben *nicht Selbstzweck und Endziel*, wie das Eingehen des Logos in die Menschheit. Ist in letzterem Falle die Liebe das alles beherrschende Motiv und die Gewinnung eines einzigen Menschenherzens schon Objekt genug, um eine ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit für dasselbe aufzuopfern, wie dies ja in dem Entschlusse des Sohnes an und für sich schon seiner ganzen Größe nach zum Vorschein kommt, von Jesu selbst aber bei der Versuchung als Hintergrund aller seiner Ziele und Wünsche angedeutet wird: so kann andrerseits kein Zweifel sein, daß alle die einzelnen Kundgebungen der Gottheit des Geistes in seinen Wunderthaten auf nichts andres zielen, als eben jene vollkommene Vereinigung Gottes mit dem staubgeborenen Geschlechte Adams zu fördern und zum Schlusse zu bringen. *Jede dieser Theophanien des Geistes ist vorübergehend.* Die Naturgestalt und die Naturkraft wird angezogen und abgelegt wie ein Kleid. Es ist ein Kommen und Verschwinden, ein Wirken in der Macht und im Glanze des Himmels, und wieder ein Aufgelöstwerden, als ob nichts geschehen wäre, am meisten wieder ähnlich dem, was wir uns unter den Engelerscheinungen vorzustellen haben, bei welchen die Annahme einer menschlichen Figur nicht bloß, sondern auch die menschlicher Kräfte und Thätigkeiten, nur meist in vielfach potenzierten Maßen die stehende Regel ist, wiewohl auch das Eingehn in andre sinnlich wahrnehmbare Formen seine Beispiele hat. Den absoluten Wert erreichen also die Theophanien des Geistes eben nur in der Verklärung des Sohnes. Anders immerhin fällt das Urteil aus, wenn man den specifischen Wert der nicht vernünftigen Kreatur in die Wage legt, wie er derselben als einer Offenbarungssphäre der Schöpferherrlichkeit Gottes vorbehalten werden muß. Denn die heilige Schrift weiß ja nichts davon, daß die vernunftlose Welt, sobald einmal die Heiligung der Menschheit vollbracht ist, wie ein totes Gerüste abgebrochen und dem Feuer der Vernichtung auf ewig anheim-

gegeben würde. Die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde setzt vielmehr die Erneuerung auch dieses Teils der Werke Gottes voraus, und die bekannte schöne Stelle des Apostels Paulus von der Angst der Kreatur und ihrer Sehnsucht nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes giebt dieser Hoffnung eine tiefe Begründung. Die mannigfaltige Weisheit des Geistes Gottes wird also auch darin ihre Triumphe feiern, daß die elementare Schöpfung mit allem, was da lebt im Himmel und auf Erden, in jener Welt eine Stätte des Lobes Gottes sein wird. Nur wird sie das nicht an und für sich schon sein können. Sondern als Gegensatz zu der Geisteswelt und zu der Welt der himmlischen Leiblichkeit der erlösten Gemeinde, als Folie und Reflex des Glanzes, der über Christum und seinen Leib ausgegossen sein wird, kann und muß auch sie die Ehre Gottes erzählen und seiner Hände Werk verkündigen. Und das wird sie um so gewisser thun, da der Mensch zu ihr sich verhält wie der Mikrokosmos zum Makrokosmos. Alles, was Gott im Universum Großes und Wunderbares gemacht hat, das wiederholt sich und faßt sich zu einem Gesamtbilde zusammen in demjenigen, welchen Gott zur Krone seiner Schöpfung ausersehen hat. Das wird in der Wiedergeburt der Welt erst vollendet, zur allseitigen Wirklichkeit werden. Und diese Zukunft ist es, welche zugleich in den Theophanien des Geistes vorgebildet ist. Von der eigentümlichen Ausnahmestellung, welche einzelnen animalen Gotteserscheinungen in der Welt der Vollendung zukommt, wird nachher noch zu reden sein.

In der Eigentümlichkeit dieser Werkstatt des heiligen Geistes, die er im jetzigen Äon durchwaltet, und der Objekte, die ihm unter seine Hand gegeben sind, ist dann noch ein dritter tiefeinschneidender Unterschied gelegen, der zwischen der Menschwerdung Gottes im Sohne und der Naturwerdung Gottes in seinem Geiste obwaltet. Die erstere hat es *nur mit einem einzigen Gegenstande zu thun, mit der Person des Menschen- und Gottessohnes*. In ihm sammelt sich das Leben aller Welten und aller Zeiten, die Kräfte und die Triebe, die Freuden und die Leiden aller irdischen wie aller himmlischen Geschlechter, wie das der Kolosserbrief in einem der großartigsten Aussprüche der heiligen Schrift bezeugt (Kap. 1, 15 ff.). In ihm,

dem einzigen Menschen, wohnt alle Fülle des Universums ebensowohl wie der Gottheit leibhaftig (Kap. 2, 9), denn es ist alles nicht nur durch ihn, sondern auch zu ihm, in Beziehung auf ihn geschaffen (ib. 1, 16) und er ist das Haupt über alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt (Eph. 1, 21). Diese Centralität ist nicht das charakteristische Zeichen des heiligen Geistes. Nirgends wird er als dieses Augenmerk der ganzen Welt, nirgends auch die Einheitlichkeit seiner Person und seiner Werke als das Wesen seiner Selbstoffenbarung dargestellt, ausgenommen dasjenige Gebiet, in welchem er selbst mit den Eigenschaften der Ichheit in den Vordergrund tritt. Es giebt keine einzelne Offenbarungsstufe des heiligen Geistes, kein einzelnes Produkt seines Naturwerdens, das man als die Zusammenfassung aller andern herausheben könnte. Sein Kennzeichen ist die Mannigfaltigkeit, die Vielgestaltigkeit, das διαμερίζεσθαι, die Teilbarkeit, die πολυποίκιλος σοφία (Eph. 3, 10), die in Christo ist, von der Welt her in Gott verborgen, um Christi willen aber und durch ihn nun sich ausbreitend in die Reiche Gottes (ib. V. 9). Sein Kommen in die Welt und sein Wandeln durch dieselbe ist ein unendliches liebevolles Sichversenken in das Leben der Geschöpfe, ein Wehen, wie der Wind weht, ohne erkennbaren Ausgangspunkt und offenbares Endziel (Joh. 3, 8), ein Wechseln der Gestalt, ein Wandeln der Stimme, ein scheinbar regelloses, willkürliches Austeilen von Gaben und Kräften, „wie er will" (1. Kor. 12, 11). Und doch ist er allezeit ein und derselbe und mit einem und demselben Werke beschäftigt, nämlich Jesu zu dienen und ihn in der Gemeinde zu verklären (V. 3. 12) den leiblichen Augen niemals, selbst dem Seher des Neuen Bundes nur einmal in seiner Ewigkeitsgestalt, der siebenfachen Flamme am Throne Gottes, sichtbar (Offb. 1, 4), in Zeichen und Wundern oftmals hervorbrechend und wie ein verhaltener Strom in die Welt von oben herabstürzend und zuweilen auch als der Herr von oben sich ankündigend, der nicht nur lebendig machen, sondern auch töten kann (Apg. 5), sonst aber still und geheim arbeitend und nur der kleinen Zahl von Begnadigten bekannt, die von Gott hierzu ausersehen sind nach der Wahl seiner Barmherzigkeit.

Die so stark sich ausprägenden Eigenschaften des heiligen

Geistes haben mit Recht die Ahnung erweckt, daß in dem Gegensatze zwischen ihm und Christus noch ein ganz besonderer Offenbarungsratschluß Gottes zum Ausdruck komme, der von frühen Zeiten der Kirche an tiefersinnende Geister ergriffen hat. Unstreitig hat nämlich diese Vielfältigkeit und Beweglichkeit des heiligen Geistes in seinem Werke auf Erden, hat dieses liebende Sichunterordnen nicht allein unter Christum, sondern auch unter die von Gott geliebte Menschheit, hat dieses Eingehen in das Einzelne, hat das Lebensvolle, Farbenreiche, Formgebende und Formvollendende in seiner Thätigkeit etwas Weibliches. Die Alten haben, wie wir früher erwähnten, schon aus dem ursprünglichen Namen des Geistes, רוּחַ, als einer Femininalform, Schlüsse auf sein Wesen ziehen wollen, und, wie bei der Besprechung von Offb. 22, 17 angeführt, ist auch Bengel dieser Spur nachgegangen. Die theosophische Richtung, Böhme an der Spitze, dann Oetinger und seine Nachfolger haben eifrig nach den Schätzen neuer Gotteserkenntnis, die sie hier vermuteten, gegraben und es wird nicht geleugnet werden können, daß aus dem Halbdunkel dieser Ahnungen und Vermutungen ein Lichtschimmer auftaucht, der es rechtfertigt, wenn das Fragen nach dem Wahrheitsgehalt desselben nicht zur Ruhe kommt. Daß die Wege hier weniger als anderswo gebahnt sind, ergiebt sich schon daraus, daß z. B. eben in der angezogenen Stelle der Offenbarung der Geist neben der Braut als der Flehende erscheint. Nicht zu reden davon, daß die stehende neutestamentliche Benennung, πνεῦμα, als Neutrum, keine weitere Handleitung in der angegebenen Richtung darbietet. Der Gesamteindruck, den wir soeben gezeichnet haben, wird aber durch solche Einwürfe noch nicht ausgelöscht. Er wird es um so weniger, als der andere Faktor dieser Ideenkombination mit unverkennbarer Deutlichkeit und Stärke sich geltend macht. Denn das Wesen Christi trägt ja durch seine geschlossene Einheit in seiner Centralisation gegenüber jener Decentralisation des Geistes einen ganz ausgeprägten Zug der Männlichkeit. Vollends aber wenn man die biblische Idee von der Gemeinde als der Braut Christi und von der Verbindung beider als dem Urbilde des ehelichen Bundes zu rate zieht und bedenkt, daß die Gemeinde eben dasjenige ist, was die Wirkungs-

weise des heiligen Geistes durch sein Einwohnen in ihr am lebendigsten offenbart, so kann man nicht in Abrede stellen, daß der genannte Gegensatz für die Erkenntnis des Wesensunterschiedes zwischen Christo und dem heiligen Geiste einen starken Anhaltspunkt ausmacht.

Die Dogmatiker haben sich mit Recht allezeit besonders angelegen sein lassen, das Verhältnis zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste, namentlich in ihrer beiderseitigen Wirksamkeit auf klare Begriffe zu bringen. So hat z. B. Martensen den Unterschied und die Einheit beider in die Sätze zusammengefaßt: Christus sei der Weltvollender; der heilige Geist auch. Christus sei es in der Einheit, der heilige Geist in der Mannigfaltigkeit. In Christo sei vorbildlich der Weltzweck dargestellt, im heiligen Geiste sei er ausgestaltet. Die Vereinigung des Geistes mit der sündigen Menschheit sei Inhabitation, die Christi — Inkarnation.[1]) Beck schreibt dem Worte die Bestimmung zu, innerhalb der durch das בָּרָא schon geschaffenen Lebenssubstanz und auf Grund der besonderen Lebenskräfte organische Gestalten und Verbindungen, Lebenssysteme hervorzubringen (Licht, Himmel ꝛc.), während die Lebenssubstanz selbst durch die bewegende und befruchtende Wirkung des Geistes durchklärt und mit besonderen Entwicklungskräften begabt werde. רוּחַ, sagt er dann weiter, sei das dynamische Zeugungsprincip. Über dem so befruchteten Leben wirkt das Wort, דָּבָר, als organisierendes Bildungsprincip, ausprägend, gestaltend, das Sein zum Bestehen abschließend, nach Ps. 33, 9; Kol. 1, 17. So in der Schöpfung. Ähnlich heißt es vom Neuen Testamente: „Nachdem durch Christus das neue Lebenssystem organisiert ist, kann der Geist die Entwicklung des individuellen Lebens beginnen. Der Geist bereitet aber die Welt für das Wort vor. Der Hauch geht dem Wort voran, ist in ihm und strömt von ihm aus. Daß dem Geiste, wenn er auch öfters als derjenige erscheint, dem die Ausführung des Werkes Christi angehört, gleichwohl „Gotthaftigkeit“ zukommt, wie dem Vater und dem Sohne, daß er beiden gegenüber unabhängig dasteht, erhellt aus der freien Verteilung seiner Gabe durch ihn 1. Kor. 12,

[1]) Christliche Dogmatik. 1886, S. 300 ff.

7. 11."[1]) Die Kategorien der Einheit, des Wirkens im großen, der Grundlegung, und der Vielheit, der Individualisation, der Ausführung und Vollendung im einzelnen und ähnliche Gesichtspunkte sind es in der Regel, mit welchen Klarheit in das Verhältnis des Sohnes und des Geistes zu bringen gesucht wird, und die natürlich ebensowohl die ontologische Seite der Gottesidee als die heilsökonomische berühren. Die sachliche Begründung dieser Bestimmungen wird nicht anzufechten sein, wenn sie auch für das reflektierende Denken viele ungelöste Knoten zurückläßt. — Was uns dabei Bedenken erregt, das ist, daß sie fast alle sich mit dem Bild einer ins Unendliche gehenden geraden Linie verknüpfen, sei es einer senkrechten, wenn nämlich das Thun Christi und des heiligen Geistes als ein Herabsteigen von der Höhe Gottes zur Niedrigkeit der Kreatur gedacht wird, oder sei es einer horizontalen, wenn man den Ausgangspunkt in die Ewigkeit setzt und von diesem aus sich dieselbe in das Universum verlängern läßt. Die Gefahr, in einem äußerlichen Begriff von Unterordnung des Geistes unter Christum (folgerecht denn auch des Sohnes unter den Vater) zu geraten, läßt sich auf diesem Wege nicht vermeiden. Denn die bloßen Verwahrungen zu Gunsten der „Gottheit" des Geistes und des Sohnes reichen zur Abwendung derselben nicht aus. Aber schon die Proverbien geben mit dem Wort des 30. Verses: „ich war der Werkmeister bei ihm" und „ich spielte vor ihm", einen Wink, der nach anderer Richtung deutet und zu einer lebendigen Umbildung der erwähnten Bestimmungen führen kann.

Wir suchen dieselbe mit der folgenden Auseinandersetzung zu erzielen. Besteht nämlich, wie wir gezeigt haben, eine in scharfen Umrissen zu zeichnende und weite Kreise einschließende Verschiedenheit zwischen der Selbstoffenbarung des Sohnes auf der einen und des heiligen Geistes auf der andern Seite: so wird es auch an den notwendigen Spuren nicht fehlen, um das Positive in derselben herauszustellen. Wenn zwei einander durchaus gleichstehende Personen in derselben Sache thätig sind, die eine als Trägerin der Einheit, die andere als Vertreterin der Vielheit oder Mannigfaltigkeit, so kann das

[1]) Christliche Lehrwissenschaft 1841, I. Teil § 14. Die Bemerkung (§ 15) daß die Schrift nicht sage: (der Vater oder) der Sohn ist der Geist, sondern: der Vater und der Sohn sind gegenwärtig im Geiste — wird durch 2. Kor. 3, 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν — eine Einschränkung erleiden.

nur geschehen entweder unter der Bedingung gänzlicher Unterordnung der zweiten unter die erste, — was in diesem Falle ausgeschlossen ist, — oder in der Weise, daß die Arbeitsfelder gänzlich geschieden sind — hier ein ebenso unmöglicher Gedanke — oder daß ihr scheinbares Sonderwirken in einer höheren Einheit sich aufhebt, also in Wahrheit ein lebendiges Zusammenwirken ist. Das schließt aber das Moment des Gegeneinanderwirkens ein. Denn was an sich dem Begriff nach einen Gegensatz ausmacht, das kann, sofern die beiden Pole wirklich lebendig sind und sich als solche darthun, nur als ein Gegeneinanderwirken sich verwirklichen. Anders ist ein Miteinanderwirken zum gleichen Zwecke nicht möglich. Diese logische Konsequenz muß auch hier behauptet werden. Sie geht allerdings über den Buchstaben der Schrift hinaus. Denn von einem Gegenwirken des heiligen Geistes gegen das Wirken des Sohnes ist freilich dort nichts zu lesen, und dem einfachen Urteil manches Schriftverständigen mag eine solche Terminologie höchst paradox — im günstigsten Falle — vorkommen. Man muß aber nur vor allem bedenken, daß man einander nicht bloß in feindlichem, sondern auch im allerfreundlichsten Sinne entgegengehen kann, daß das Gegeneinanderwirken in vielen Fällen eben die allein mögliche Form ist, um zusammenwirken zu können. Ohnehin ist ja auch von keiner Instanz mehr die Rede, welche dem Gebiete des einfältigen Glaubenslebens in der Christenheit angehörte. Wir operieren mit spekulativ-logischen Bestimmungen. Wir greifen hinüber in die Regionen der Ontologie, um ein Verhältnis im Wesen des dreieinigen Gottes klarzulegen, das zwar durch keine Schriftaussage direkt mehr beleuchtet werden kann, aber, soweit wir sehen können, mit schlechthiniger Notwendigkeit sich aus dem der Offenbarungsökonomie ergiebt. Die spekulative Gotteslehre und die Theosophie, in deren Nähe wir uns jetzt befinden, hat auch auf dem rein bibelgläubigen Standpunkte die Gottesidee niemals auseinanderzulegen gewußt, ohne daß die Kategorie des absoluten Gegensatzes mit in dieselbe hinein genommen wurde. Nur dieses Moment ist es also, was wir für die Vollendung unsrer Lehre zu bedürfen glauben. Übrigens werden wir vielleicht uns noch am ehesten in der Tageshelle der biblischen Sprache bewegen, wenn wir den Gegensatz der beiden göttlichen Faktoren dahin bestimmen, daß das Werk des

Sohnes in seiner Majestät zur Rechten des Vaters *von oben nach unten*, von der Höhe zur Tiefe, das des Geistes *von unten nach oben*, aus der Niedrigkeit nach der Höhe seinen Weg nehme. Denn dem Sohne allein ist das *Regiment an der Seite und an der Stelle des Vaters* übergeben; er hat den Geist seines Vaters gesendet und sendet ihn fortwährend vom Vater herab in die Welt. Der Geist aber hat seine *Wohn- und Werkstätte ganz überwiegend auf Erden*, und sein Streben geht hinauf zu dem Sohne, hinauf mit der Gemeinde, hinauf mit der ganzen Welt. Das Gegeneinanderwirken ist also soweit schon als ein einfacher, biblischer Begriff noch faßbar. — Sodann ist durch das, was wir oben von dem weiblichen Charakter des Geistes in seinem Weltwirken sagten, die eben erörterte Idee des Zusammenwirkens bei den göttlichen Personen nicht beseitigt. Denn das weibliche Element im Gesamtleben und -wirken der Menschheit ist und bleibt das untergeordnete, zum Sichselbstunterordnen berufen, und in dieser freien Unterordnung anerkanntermaßen zugleich das Mächtige, das mittelbar Herrschende, so daß ihm an der Hoheit seiner anerschaffenen Natur nichts verloren geht. Das trifft bei dem heiligen Geiste gegenüber von dem Sohne vollkommen zu. Was er leistet und ausrichtet zum Zweck der Verherrlichung Gottes und Christi, das geschieht, wie wir oben aus der Schrift gelernt haben, in Kraft seiner Sendung von oben, nicht im eigenen Auftrag; es geschieht nach dem Maßstab des Offenbarungsratschlusses, welchen Gott in Christo für die Folgezeit gefaßt und in die Hände des Sohnes gelegt hat. Der Geist nimmt es von dem, was des Sohnes ist. Welche Stellung zur Trinität er bei alledem doch einnimmt, ist durch die Ordnung, in welcher er an der Enthüllung des künftigen Weltplanes (Offenb. 1, 4) beteiligt ist, zur Genüge verkündigt. Zugleich wird es aber nun ersichtlich sein, um was sich die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Sohn und dem heiligen Geiste durch die eben angedeuteten Gesichtspunkte gegenüber von dem, was bis jetzt darüber gesagt worden ist, verbessert. Es ist ja auf diese Weise nicht nur ein lebendiger Zusammenhang zwischen den beiden göttlichen Wirkungskreisen hergestellt, sondern auch das Moment der Bewegung in demselben nachgewiesen. Denn wenn der Geist auf den Sohn einwirkt, wie der Sohn auf den Geist, so entsteht ein

himmlischer *Kreislauf*, der unaufhörlich von oben nach unten und von unten nach oben geht und in welchen die Kirche als die Gemeinschaft der Heiligen und Mitarbeiterin Gottes (1. Kor. 3, 9) mit eingeschlossen ist. Der ruhende, das Ganze stets aus sich herausseßende Mittelpunkt ist der Vater; die beiden polaren Centren aber sind der Sohn und der Geist. Daß wir diesem Bilde keinen weiteren Wert beimessen, als den eines Anhaltspunktes für die Arbeit des gläubigen Denkens, wollen wir nicht unterlassen, zu betonen.[1])

Von Wichtigkeit ist es endlich, die Aufschlüsse der Schrift über *die Gemeinschaft des Sohnes mit dem heiligen Geiste* vollends in ihre *letzte Wurzel* zu verfolgen und die Offenbarungsgrundlage aufzudecken, auf welcher wir das ganze Gebäude dieses Teils der Gotteslehre sich erheben sehen. Jener Gegensatz des weiblichen und männlichen Elementes im Heilswerke der beiden göttlichen Wesen spiegelt sich nämlich mit den lebendigsten Zügen in der Schöpfungsgeschichte selbst. Der göttliche Ratschluß zur Erschaffung der Menschheit wird Gen. 1, 26 mit den Worten angekündigt: lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei — wie wenigstens Luther, und wohl am schönsten unter den Dolmetschern der Schrift, übersetzt. Das Objekt steht im Hebräischen als Einzahl: נַעֲשֶׂה אָדָם, also entweder: lasset uns *den* oder auch: lasset uns einen Menschen machen, wie letztere Übertragung von den LXX angenommen ist, auf den nachfolgenden Sinn aber keinen Einfluß ausübt. Der Bericht geht indessen aus der Einzahl gleich zur Mehrzahl über, וְיִרְדּוּ, die da herrschen über die Fische im Meer ꝛc. Delitzsch hält diese Veränderung des Numerus für unwesentlich. Das „und sie sollen beherrschen" sei auf אָדָם im Sinne der Gattung zu beziehen. Da er Kap. 2 beizieht, so hätte er ein Interesse, die Mehrzahl in der Einzahl verschwinden zu lassen, wie er denn auch das V. 27 nachfolgende

[1]) Es reicht ja nicht hin, um unsre Gedanken auch nur über das Gebiet der sichtbaren Schöpfung hinauszuführen. Schon um die Geschichte der Menschheit an ein Schema sinnlicher Vorstellung anzulehnen, müßte zu dem Bilde der spiralförmigen Entwicklung weiter gegangen werden, mittelst welcher in gesetzmäßiger Vor- und Rückwärtsbewegung die Welt zu den Höhen ihrer Bestimmung hinaufgehoben wird. Solchen Spuren aber *hier* weiter nachzugehen, trägt der Christ in ehrfurchtsvoller Scheu vor dem Gegenstande, mit dem er es eben zu thun hat, gerechtes Bedenken.

אֹתָם und אֹתוֹ scharf auseinander hält, und es dahin deutet, daß Gott mit der Einzahl, die zuerst stehe, אֹתוֹ (schuf er ihn), den Mann allein, mit der Mehrzahl aber אֹתָם (und er schuf sie) beide gemeint habe. Denn der Mensch sei zuerst als Einer geschaffen worden; die geschlechtliche Differenzierung sei nachgefolgt. Und er beruft sich dabei auf Gregor von Nazianz, daß zwei Schöpfungsakte zu unterscheiden seien: der erste, der den Menschen dem göttlichen Bilde entsprechend als einen und einzigen, und den andern, der den Unterschied der Geschlechter gesetzt habe. Für die Ansicht, daß אָדָם zuerst ganz im Sinne der Einheit zu fassen, die Mehrzahl יִרְדּוּ aber als Konstruktion nach dem Sinne zu verstehen sei, ist kein zwingender Grund zu finden. Es kann die eine Konstruktion ebensogut angenommen werden, als die andere. Was die Beiziehung der Meinung von Gregor betrifft, so ist zu bedenken, daß, wenn die Erschaffung des Menschen als eines Einzelwesens den Vorzug der Gottähnlichkeit in sich schließen soll, die Zerlegung der Geschlechter (durch die hinzugekommene Erschaffung des Weibes) das Gegenteil bedeuten müßte, — eine im Altertum wie heutzutage nicht seltene Anschauung, durch welche aber das Weib auf eine niedrigere Stufe, als Nichtinhaberin der Gottähnlichkeit, herabgedrückt und die Ehe in der dem mönchischen Geiste aller Zeiten erwünschten schiefen Beleuchtung einer Mißgestaltung der Menschheitsidee vorgestellt würde. Will man dem einfachen Wortlaute gerecht werden, so muß das אָדָם allerdings, was ja gar keinen Anstand hat, als Gattungsname vorausgehen, in der unmittelbar daran sich anschließenden Mehrzahl aber „die da herrschen", die sozusagen authentische Auslegung dieses allgemeinen Namens hinzukommen. Dann entsteht aber eine bedeutungsvolle Wendung des Schöpfungsgedankens. Denn da der Schluß von V. 27 offenbar zu verstehen geben will, daß der Mensch eben das sei, was mit זָכָר וּנְקֵבָה eingeführt ist, da überdies hier nochmals das hohe Prädikat בְּצֶלֶם אֱלֹהִים zweimal wiederholt wird, und von da an durchgängig alle Aussagen sich auf die beiden Menschen erstrecken, so kann dieses Prädikat sich nicht auf den Menschen in abstracto, was für ein Bild und Gleichnis ja auch gar nicht taugen würde, sondern es kann sich nur auf beide Menschen miteinander beziehen, als eine in אָדָם zur Einheit zusammengefaßte Zweiheit. Also nicht

den Menschen überhaupt und im allgemeinen hat Gott zu seinem Ebenbild erschaffen, sondern das Menschenpaar, so wie es von Anfang an da ist, ob auch zwischen die Erschaffung beider ein Zeitraum eingeschoben werden müßte — nicht den Mann für sich und nicht das Weib für sich, sondern beide miteinander, in ihrer untrennbaren Verbundenheit (1. Kor. 11, 8—12). Ist nun die Zweiheit der Menschen ausdrücklich nach dem Bilde Gottes geschaffen und ist ihr, nicht dem Einen allein, die ganze Segensfülle in den Schoß geschüttet, so muß die Gottheit das Urbild der Menschheit auch nach dieser Seite hin in sich schließen. Denn was grundwesentliche Züge im Abbilde sind, die müssen auch im Urbilde sich wiederfinden. Ein tieferer Zug ist aber nach dem Schöpfungsberichte im menschlichen Wesen nicht zu nennen, als eben der des Unterschiedes zwischen dem männlichen und dem weiblichen Elemente. Die altkirchliche Theologie wie die neuere Theosophie sind also auf richtigen Spuren gewandelt, wenn sie im heiligen Geiste die Weiblichkeit gegenüber von der Männlichkeit in Christo angedeutet glaubten. Man darf nur in Dingen, welche die allerhöchsten Geheimnisse betreffen, nicht der thörichten Neigung sich hingeben, Begriffe, die man in diesen mehr als überirdischen Regionen entdeckt hat oder entdeckt zu haben glaubt, mit dem Zirkel und Winkelmaß irdischer Dialektik ausmessen zu wollen. Von da, wo das „umnachtete Gesichte, der Geist im Leibesjoch" mit Zinzendorf zu reden, einen Schimmer aus den Ewigkeiten der Ewigkeiten herüberglänzen sieht, ist es noch eine weite Bahn bis zu dem Ursprung aller Dinge selbst, der die Wage und den Dreiling noch weniger erträgt als die Wasser der Erde und die Himmel über unserem Haupte. Wenn aber der Geist sich von dem Gedanken erhoben sieht, daß die Menschheit in den unendlichen Tiefen der Gottheit ihr eigenstes Bild, wie es leibt und lebt, sich spiegeln sehe, so ist dies kein Fündlein jener vorwitzigen Fragesucht, für welche Luther die Birkenrute in der Hand Gottes androht, sondern eine demütige Fortsetzung des Forschungstriebes, den der Geist Gottes selber durch die hohen Offenbarungen der Schrift in die Christenheit gepflanzt hat. Es ist aber mit dieser Erkenntnis auch für alles das, was zur ontologischen Gotteserkenntnis gehört, innerhalb unsres Lehrstückes freie Bahn gemacht.

C. Der heilige Geist und die Trinität.

1. Im allgemeinen.

Von vornherein haben wir uns gegen die wissenschaftliche Methode gewendet, welche die von ihr unter dem Namen der Metaphysik zusammengefaßten Teile der Gotteslehre auf dem Felde der Theologie wie ein Unkraut oder Afterweizen auszurotten unternimmt. Schon die mit diesem Bestreben untrennbar verbundene Notwendigkeit, mit dem theologischen Unterbau des johanneischen und paulinischen Lehrbegriffes und allen dahin einschlägigen Bestandteilen der Schrift schlechtweg aufzuräumen, wie die ganze schrankenlose Willkür in der Exegese, die sich daran thatsächlich anschließt, muß der bibelgläubigen Schriftforschung die Unmöglichkeit einer Verständigung mit dieser neueren angeblichen Vollendung der reformatorischen Geistesperiode handgreiflich machen. Wir werden daher auch auf dieser obersten Stufe der evangelischen Gotteslehre, der ontologischen, uns an die in dem Kanon enthaltenen Offenbarungen mit derselben Gewißheit halten, wie in demjenigen Stadium unserer Untersuchungen, wo wir uns noch ganz im Horizonte der Heilsökonomie bewegten. Daß die beiden so bedeutungsvollen und doch von so mancher Dunkelheit durchzogenen Ideenkreise auf einzelnen Punkten sich schneiden, wird nicht zu vermeiden sein.

Das christliche wissenschaftliche Nachdenken kann der Frage nicht ausweichen, woher der Geist gekommen, der auf den Wassern schwebte, in welcher Stellung er vor der Weltschöpfung bei Gott gewesen sei, worin sein Werk damals bestanden habe u. s. w.? Es kann das um so weniger, da die Schrift selber dergleichen Äußerungen der Wißbegier in Absicht auf göttliche Dinge bei den Menschen hervorruft. Denn die mehrerwähnte schöne und erhabene Lobpreisung der Weisheit Spr. 8, 22—36 und mit ihr die wunderbar gedankenreiche Schilderung Hiobs Kap. 28, 12—27 nötigen beide, den Weg von der Zeit in die Ewigkeit zu betreten und den Schlüssel zu suchen, der die jenseitige Pforte des gläubigen Wissens aufschließen kann. Wenn Hiob sagt: Gott habe die Weisheit gesehen, verkündigt, bereitet und ergründet, als er dem Winde sein Gewicht machte und dem Wasser sein gewisses Maß setzte: so kann er das nicht sagen, ohne unter der Weisheit ein

Objekt sich zu denken, das nicht Gott selbst, sondern von ihm verschieden, und, wenn er es „ergründen" muß, sogar für ihn selbst ein Geheimnis ist.[1]) Denn der Begriff des Forschens in einer Sache schließt das Merkmal des Geheimnisses unbedingt ein. Ein Geheimnis aber ist, wie die ganze Offenbarungstheorie lehrt, zwar nicht ohne weiteres ein Gegenstand, welcher dem Forschenden niemals aufgeschlossen wird; doch ist es auf jeden Fall ein Gegenstand (eine Wahrheit, eine Thatsache, eine Person), der so tief ist, daß er nie aufhört, das Fragen und Forschen herauszufordern und demselben immer neue Befriedigung zu gewähren. Und wenn nun also Gott selber der Forscher ist, der in die Tiefen dieses Wesens, der Weisheit, einzudringen verlangt, so kann dieses Wesen eben nur eine Person und nichts anderes sein. Denn ein derartiges Objekt muß mit Gott auf gleicher Stufe sich befinden. Und das ist nur der Fall, wenn es ein Ich ist. In gleicher Weise wird der denkende Christ über die Grenzmarken der Welt weiter gezogen, wenn die Sprichwörter die Weisheit beschreiben als ein Wesen, welches Gott hatte im Anfang seiner Wege, das da war, ehe er etwas schuf, und wenn der Prophet sie dann zuletzt (V. 31) sagen läßt: sie sei Gottes Werkmeister gewesen, habe auf seinem Erdboden gespielt und ihre Lust gehabt an den Menschenkindern. Daß in näherer oder weiterer Entfernung eine der göttlichen Hypostasen hinter diesen Bildern stehe, hat sich kein Exeget verhehlen können, der überhaupt von einem überweltlichen Gotte noch etwas festzuhalten vermochte. Wir haben gleich anfangs erwähnt, daß man aus dieser „Weisheit" vielfach eine bloße Personifikation machen will, deren es freilich in den parallelen Textesworten

[1]) Gott ist unendlich hoch — Mensch glaube dies behende!
Er selbst findt ewiglich nicht seiner Gottheit Ende,
sagt Angelus Silesius (S. bei Notter, Gott und Seele, Berlin 1885, S. 251) und Tersteegen:

Du bist dir selbst der Ort, die Zeit,
Der Anfang und die Ewigkeit,
Ohn Anfang, ohne End und Schranken;
Dein eignes Heiligtum bist du,
Besitzest dich im Nu,
Ohn alle Änderung
Ohn Wanken,
Verlaß ich Zeit und Ort und mich,
Gott Ewigkeit, dann find ich dich. (Ebd. S. 259.)

Hiobs und sonst im Alten Testamente eine ganze Anzahl giebt. Es fragt sich nur, ob man sich mit dieser „Personifikation" etwas Verständliches zurecht gemacht hat. Denn personifizieren kann man doch nur, was seiner Natur nach unpersönlich ist, d. h. keinen Geist hat, nicht denken und handeln kann, wie etwa die Meereswellen und Gebirge (Ps. 114), oder auch solche Dinge, welche niemand je gesehen und gehört hat und die wir uns nur durch die Einbildungskraft als etwas wirklich Seiendes vorstellen können, wie z. B. den Tod, die Hölle (Hiob 28). Was seinem Wesen nach mit Vernunft und Willenskraft begabt ist, wie z. B. die Engel, kann man nicht personifizieren. Nun ist die „Weisheit" in den beiden angeführten alttestamentlichen Stellen mit solchen Strichen gezeichnet, die sogar, wie wir oben bei Hiob nachgewiesen haben, nur auf Gott selbst passen und, von einer Personifikation gebraucht, einen ganz ungeheuerlichen Gedanken von Gott konstituieren würden. Oder was soll es sonst heißen, wenn gesagt werden wollte: Gott habe ein einzelnes Moment seines ewigen Wesens aus sich selbst herausgesetzt — in Gedanken nämlich, nicht in Wirklichkeit — und habe nun dieses Gedankenbild sich selber vorgenommen, um es als seinen Werkmeister zu gebrauchen, es vor seinen Augen spielen und an den Menschen sich vergnügen zu lassen? Wozu diese Verrenkung der Idee des Geistes Gottes, der doch schon von der Schöpfungstradition her unter seinem richtigen Namen bekannt war? Es giebt keine Eigenschaft Gottes, die nicht er selbst wäre. Um eine Eigenschaft Gottes, irgend eine Seite seines Wesens, ein Moment in seiner Idee oder wie man sonst sagen will, personifizieren zu können, muß man es erst aus dem Wesen Gottes herausnehmen, besonders stellen, ein Abstraktum daraus machen — eine sonderbare Operation! Diese „Weisheit", von der die Bibel spricht, ist der Schöpfergeist, der von Anfang an, vor Grundlegung der Welt, bei Gott war und Gott selbst war, wie alle die beigebrachten Prädikate bezeugen. Nur daß in der Sprache dieser beiden Bücher, die sich von der der Genesis merklich unterscheidet, manches eine poetische Farbe erhält, was in der Urgeschichte im einfachen historischen Gewande einhergeht. Daß namentlich auch im kirchlichen Altertum, bei dem überwiegenden Interesse, das die Theologie damals für die Logosidee hatte, statt des Geistes Gottes der Sohn

Gottes hier gefunden wurde, auf welchen die mit dem Johanneischen Prolog so nahe verwandten Wendungen Sprüche 8, 22 f. hinzuleiten schienen, kann nicht verwundern. Abgesehen von diesen wenigen Zügen paßt aber die Zeichnung an beiden Orten so vollkommen auf die mannigfaltige Schöpferweisheit Gottes, die im heiligen Geiste ihren Quellpunkt hat, daß man keinen Grund hat, diese Stellen als Stützpunkte für die Ontologie des Geistes dahinzugeben und zur Logoslehre zu ziehen.

Zwingend zum Weiterfragen nach dem Geheimnisse der vorzeitlichen Gottheit sind auch die Fingerzeige des Evangeliums Johannis. „Der heilige Geist war noch nicht da; denn Jesus war noch nicht verklärt," lesen wir Kap. 7, 39. Wo war er denn zuvor während der ganzen Lebenszeit Christi? zumal da er bei der Taufe schon auf ihn vom Himmel herabgekommen war? wo war er während der ganzen alttestamentlichen Periode des Reiches Gottes, die doch auch voll ist von seinen Thaten und Gnadenerweisungen? — Der Vater soll euch einen andern Tröster geben (ib. Kap. 14, 16), den heiligen Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen (V. 25). So ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch; so ich aber gehe, will ich ihn zu euch senden (Kap. 16, 7). Was für eine Veränderung im Himmel ist dabei zu denken, wenn der ewige Geist und der ewige Sohn Gottes die Stätte ihres Wohnens miteinander wechseln? wenn nun der Sohn wieder beim Vater ist, der Geist aber nicht mehr beim Vater, sondern auf Erden? wenn der Geist nun denselben Weg macht, den der Sohn bei der Menschwerdung gemacht hat? — „Der Geist wird nicht von ihm selber reden, sondern was er hören wird, das wird er reden. Von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, das ist mein. Darum hab ich gesagt: Er wird's von dem Meinen nehmen und euch verkündigen." So sagt der Herr weiter Kap. 16, 13—15. Wer kann bei solchen Worten einfach seinem Verlangen nach göttlicher Erleuchtung Schweigen gebieten? wer wird nicht eine Sehnsucht empfinden, mehr zu erfahren von den wunderbaren Unterredungen jenseits der Welt, den Vorhang noch etwas weiter gelüftet zu sehen, der doch schon, wenn auch zum kleinsten Teile, gelüftet ist? Solchen Problemen in der Wissenschaft ausweichen zu wollen, verrät entweder einen Mangel an Vertrauen auf die

Wahrheit und Realität der Schrift und an Ehrfurcht vor dem Buchstaben der Rede Jesu, oder es deutet auf einen geistlichen und wissenschaftlichen Gewaltakt zugleich, den man gegen sich selbst verübt, indem man sich verbietet, einen Schritt weiter zu gehen auf einem Pfade der Gotteserkenntnis, auf welchem doch nirgends ein Schlagbaum oder eine Warnungstafel zu erblicken ist. Daß dieser Akt der Selbstfesselung nur hervorgerufen sein kann durch das Vorurteil, als ob dem Menschen bestimmt wäre, entweder nichts zu erkennen oder alles, das ist sehr leicht zu durchschauen, und die daraus schließlich entspringende Verarmung der Wissenschaft drückt sich schon im voraus in der wissenschaftlichen Methode ab, die dabei das Wort führt.

Die ferneren Hauptaussagen der Schrift, welche eine Hindeutung auf das Ewigkeitsverhältnis der trinitarischen Personen zu einander enthalten, sind auf derselben Wage zu wägen wie die vorangehenden. Wenn Paulus Röm. 8, 28 versichert, daß Gott den Sinn des heiligen Geistes kenne, der in unausgesprochenen Seufzern die Heiligen Gottes vertritt, so führt dieser Ausdruck in dieselben Tiefen der Gotteslehre, wie die mehr besprochene Stelle 1. Kor. 2, 10 von der Erkenntnis, die der Geist Gottes in betreff des Wesens Gottes und zwar ausschließlich besitze — ausschließlich, nicht dem Sohne gegenüber, denn der Geist gehört ja beiden an, aber ausschließlich gegenüber von den geschaffenen Geistern der himmlischen wie der irdischen Welt. Das Zusammentreffen der beiden paulinischen Worte in diesem Punkte läßt zugleich eine ungemein glaubenstärkende und geisterleuchtende *Verschiedenheit in dem Verkehre Gottes mit seinem heiligen Geiste durchscheinen*. Denn das Hinabsteigen des Geistes in die Tiefen Gottes, dem in dem alttestamentlichen Lichte auch wiederum ein Sichversenken Gottes in die Abgründe seines eigenen Geistes zur Seite geht, ist ein Werk der ewigen Gnosis, der Weisheit sowohl als der Erkenntnis Gottes (Röm. 11, 33). Das innige Eingehen Gottes aber in die Gedanken des um Hilfe für die gläubige Menschheit ringenden Geistes ist eine Herzenssache. Es bricht in demselben der unendliche Schmerz durch, welchen der Herr und Richter über alles mit seinen Erwählten teilt, wenn der Jammer der Welt und der Sünde auf ihnen lastet, und ein Schauer heiliger Ehrfurcht und Dankbarkeit

ergreift den Christen, wenn er gewahr wird, wie das Elend der Welt der Gegenstand gemeinsamen Leides zwischen denjenigen Wesen ist, welche nach den toten Gottesbegriffen der Welt jedes Schmerzes und Mitgefühles bar sein müßten, um den Namen Gottes von Rechts wegen tragen zu können. —

Wir müssen uns endlich die volle Freiheit wahren, auch solche Rätselworte und dunkle Spiegelbilder, wie sie uns der Seher des Neuen Bundes im Eingang seiner Apokalypse Kap. 1, 4 darreicht, in den Kreis unserer höher gehenden Geistesrechnungen und -Messungen aufzunehmen. Wir dürfen und weil wir dürfen, so müssen wir auch nach Klarheit ringen, nicht nur darüber, wer wörtlich unter den sieben Geistern gemeint sei, die da sind vor Gottes Stuhl, sondern auch, ob Johannes hier in Bild und Gleichnis rede, oder ob er Wirklichkeiten im Sinne habe, und wenn ersteres, was diese uneigentliche Sprache sagen wolle, wenn aber das andere, was für Aufschlüsse über die Wesenheit Gottes, zunächst seines Geistes, uns damit geschenkt seien, und welche Folgerungen aus diesen Aufschlüssen wir selber zu ziehen die Befugnis haben.[1]) Unsere Entscheidung ist, was den nächsten Sinn des Textes anlangt, bereits dahin ausgefallen (S. 42 ff.), daß wir die Substituierung von sieben höchsten Engeln, wie z. B. Beck sie vornimmt, für unthunlich halten. Aber auch Oetingers Auslegung, der in dem ersten Teile des Verses bei den Worten: „der da ist und der da war und der da kommt" an die Trinität im allgemeinen denkt, in der Siebenzahl der Geister sodann eben dieselbe wiederfindet, aber in ihrer Besonderung, so daß zwei Grüße ausgingen, und dann von Jesu V. 5 noch ein besonderer, ist nicht annehmbar, da sie sich an nichts halten kann, als an den Umstand, daß der heilige Geist hier, wie sonst niemals, dem Sohne vorgeht.

Durchschlagend ist unseres Erachtens die Erklärung, welche Johannes selber Kap. 3, 1 giebt, wo Christus eingeführt wird

---

[1]) Oetinger zu Offenb. Joh. 4, 5: Die sieben Geister Gottes haben ihr sichtbares Element, worin sie sich zeigen. — Mit der successiven Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist verknüpft die Teilbarkeit der sieben Geister Gottes, welche zwar in Gott nur ein Geist sind, aber wenn sie ausgesandt werden in alle Lande, in siebenfacher Teilbarkeit, daß in jedem wieder alle sieben sind und nur einer die Oberhand hat. (Sämtliche Schriften ed. Ehmann 1858 I. Bd. Zusammenstellung der Schriftstellen vom heiligen Geist.)

als derjenige, welcher die sieben Geister Gottes hat, sodann wiederum Kap. 4, 5, wo die sieben Fackeln, die vor dem Stuhle Gottes brennen, mit den sieben Geistern Gottes identifiziert werden, und endlich noch die sieben Augen des Lammes Kap. 5, 5, welche die sieben Geister Gottes sind, gesandt in alle Lande. Daß auch sieben Engel vorkommen, welche vor Gott stehen (Kap. 8, 2), kann nach so genauen Erläuterungen des Propheten selber nicht mehr in Betracht kommen, um so weniger, da die Siebenzahl so ganz charakteristisch ist für die johanneischen Weissagungen, und das Stehen der Engel vor Gott schon vom Alten Testamente her (Dan. 7, 10; Luk. 1, 19) als Ausdruck für ihre stete Dienstbereitschaft geläufig war. Die sieben Flammen sind also eine Offenbarungsform des heiligen Geistes. Dieser wiederum ist in dieser Gestalt die ursprünglichste Offenbarung Gottes selbst. Gott ist Licht. Licht ist sein eigenes Wesen (1. Joh. 1, 5) und Licht ist sein Gewand (Ps. 104, 2). Und Gott ist Feuer (5. Mos. 4, 24; 9, 3; Jes. 10, 17; Heb. 12, 29). Beides kommt hier zusammen. Es sind λαμπάδες πυρός, Feuerfackeln, d. h. also leuchtende Flammen. Man denkt beim Feuer in der Regel nur an seine wärmende, Hitze erzeugende Kraft. Der Ausdruck bei Johannes will sagen, daß die wärmende Flamme zugleich Licht ausströmen lasse. Die beiden Eigenschaften treten an der Feuerflamme in deutlichem Unterschiede hervor. Der wärmende dunklere Bestandteil ist ihre eigentliche Substanz; der leuchtende, blitzartig sich darstellende, ist die Vollendung der Flamme. In der wärmenden Substanz liegt die vorzugsweise zeugende, lebenmitteilende Kraft. In dem leuchtenden Teile ist die Wahrheit, Reinheit und Lauterkeit dieses Lebensprozesses enthalten. Beide vereint bilden die Liebe als das absolute Wesen Gottes. Der Schriftsinn ist nicht auf die Symbolik zu beschränken. Es ist nicht um bloße Phantasiespiele zu thun. Der Glaube ahnt und weiß, daß die geschaffenen Potenzen und ihre Figuren auf ewige Ursprünge zurückgehen, welche in dem Universum sich spiegeln, oder wenn man so lieber will, ihre lichten Schatten aus der übersinnlichen Region werfen in die Erscheinungen der Sinnenwelt, wie die Gestirne des Himmels ihre Schatten werfen in des Weltalls unermeßliche Räume. Das Verlangen nach der höchsten auf Erden möglichen Gotteserkenntnis greift zuweilen auch nach un-

vollkommenen Stützen der Geistesarbeit. Aber es liegt ihm das unantastbare Recht zu Grunde, nichts unversucht zu lassen, was dazu führen kann, um *den* ganz zu erkennen, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, und der alles in allem erfüllt. Die sieben Geistesflammen sind aber die Augen, mit welchen Christus in die Welt hereinschaut, und seine Augen sind es, die seine Gemeinde in alle Wahrheit leiten.

Wir befinden uns mit diesen Schriftbetrachtungen schon auf dem Boden der Theosophie. Die hohen, schwindelnden Pfade dieser Art von Gotteserkenntnis aufwärts zu wandeln, ist nicht jedermanns Ding. Aber die umsichtiger und weitherziger gewordene theologische und philosophische Wissenschaft hat die Berechtigung der Theosophie im Reiche des Geistes und das Hoffnungsvolle einer besonnenen Aussaat auf diesem Felde anerkannt. Und so möchten wir auch an dieser Stelle, einem der höchsten und steilsten Gipfel in der heiligen Schrift, wenn man auf eine reale Ausbeutung derselben bedacht ist, nicht vorübergehen, ohne unsere Überzeugung auszusprechen, daß auch von hier aus eine Rundschau im Reiche Gottes sich aufthun werde, wie kaum von einem anderen ähnlichen Standpunkte. Was wir für jetzt daraus entnehmen zu können glauben, fassen wir in dem Folgenden zusammen. Die *Siebenzahl* vor allem ist ein Zeugnis von *der wesenhaften Selbstunterscheidung*, die nicht nur in der Dreiheit überhaupt sich verwirklicht, sondern auch an einer der Hypostasen, durch welche die Dreiheit gebildet wird, sich als lebendig fortschreitendes, ins einzelne gehendes Princip erweist. Aus demselben Grunde, aus welchem Gott nicht bloß als eine unteilbare Monade existieren, sondern für sich selber schon ein lebendiges, aus Gliedern bestehendes Ganzes ausmachen will, geht auch das Weitere hervor, daß sein heiliger Geist nicht bloß als ein actus purus oder purissimus, wie die alte Philosophie es nannte, sich selber setzt, sondern eine in ewiger Einheit verharrende oder zur ewigen Einheit immer wieder sich zusammenschließende Mehrheit ist. Denn seine Natur ist es, die Unendlichkeit der Unterschiede, die in Gott sind, in sich selbst zu hegen und zu bewegen und hernach in Kraft dieser Unterschiede und nach dem Maße derselben die Welt zu bauen. Dabei ist, wie Oetinger stets betont, der das verstandesmäßige Denken weit übersteigende Hauptgesichtspunkt einzunehmen,

daß diese Teile schlechthin der Geist sind, jeder in seinem Fürsichsein ebensogut als alle in ihrem Ineinandersein. Anders ist die Idee gar nicht anzufassen. Es kann ein Teil des heiligen Geistes nicht diejenigen Attribute entbehren, welche dem Geiste an sich zukommen. Das unendliche Geistwesen, also das unbedingte Durchsichselbstsein, die uneingeschränkte Freiheit von jeder positiven oder negativen Macht, die nicht zu ihm selber gehört, und das schlechthinige Bewußtsein von sich als dem ewigen Urquell alles Lebens außer ihm, muß bei jedem dieser sieben Geister genau ebenso gedacht werden, wie bei der Einheit derselben, von welcher ja nicht sieben Grüße, sondern ein Gruß und zwar mit Gott, dem ewigen Vater und mit Jesu Christo gemeinsam an die Gemeinden Asiens gesandt werden. Es ist also in der That so, wie Oetinger sagt: der Teil ist in diesem Falle dem Ganzen gleich. Denn „Geist ist, wo jeder Teil wieder ein Ganzes ist." Hier ist aber von dem absoluten, ungeschaffenen, nicht vom geschaffenen Geiste die Rede. Um so gewisser trifft der Kanon zu.[1]) —

Ein weiterer Gesichtspunkt ist der der Verschiedenheit der einzelnen Geister unter sich. Das gläubige Nachdenken wird sich zunächst dabei aufhalten, die Geteiltheit der sieben Flammen im allgemeinen sich vorstellig zu machen. Das so gewonnene Gedankenbild würde aber auf eine Einförmigkeit des ganzen Wesens hinauskommen, welche mit der Mannigfaltigkeit, als einer grundwesentlichen Eigenschaft des Geisteslebens nicht vereinbar wäre. Es ist daher ein durchaus begründeter oder vielmehr unvermeidlicher weiterer Schritt in der Entwicklung der Offenbarungsgestalt, daß die einzelnen der sieben Geister vorgestellt werden als verschiedenartige, mit dem Glanz der göttlichen Natur ausgestattete und durch die eindrucksvollsten Besonderheiten voneinander sich abhebende Gotteserscheinungen. Das herrliche

---

[1]) Den schneidendsten Widerspruch gegen diese Auffassung bildet die Spinozistische Gotteslehre (Opp. philosophica ed. Gfrörer 1830. Ethices p. prima. Propos. XII. XIII.) von der schlechthinigen Unteilbarkeit der absolut unendlichen Substanz. Dazu vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre I, 307—308 die Einfachheit Gottes streng genommen (nb!) schließt nicht nur die Materialität aus — — sondern auch schon die relative Getrenntheit der Funktionen widerstreitet schon der Einfachheit. Es darf in den Begriff Gottes nichts aufgenommen werden, was wesentlich in das Gebiet des Gegensatzes gehört.

apostolische Wort: eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne, ein Stern übertrifft den andern nach der Klarheit (1. Kor. 15, 41), muß an dem Geiste Gottes selbst und seinen ewigen Individualisierungen als den Prototypen aller geschöpflichen Lebenskraft, Schönheit und Erhabenheit zur vollkommensten Wahrheit werden. Der milde Schein seiner Trostesfülle ebensowohl als der blitzartige, mit seiner unerbittlichen Schärfe alles voneinander scheidende Strahl seines prüfenden Eindringens in die Finsternisse der Welt, der ruhige Glanz seiner Verklärungskräfte ebensowohl als der furchtbare Glutstrom seiner Majestät, neben der niemand wohnen kann — das alles muß in diesem Phänomen vereinigt gedacht werden. Auch kann das Moment der Bewegung nicht fehlen; denn wo keine Bewegung, da ist kein Leben. Die heilige Schrift läßt uns ja auch den Vater nicht ausschließlich im Bilde der Ruhe sehen, sondern wandelnd, schwebend, herabfahrend, sich erhebend, schaffend, ringend und streitend — wie viel weniger den Geist Gottes, der den Vater und den Sohn in der Welt zu verkündigen und darzustellen hat. Die Feuerflamme, die Fackel ist in beständiger Bewegung nach oben begriffen. Sie reißt sich gleichsam beständig von sich selber los und dringt mit eilender Macht nach oben in allen ihren Teilen. Die Anschauung, welche der gläubige Geist von der Erscheinung des Gottesgeistes sich zu bilden versucht, kann nicht anders als von den höchsten geschöpflichen Licht- und Feuergestalten ausgehend, die Selbstdarstellung des Geistes in sich aufzunehmen suchen. Des Mondes sanfter Schimmer, der Sterne friedevoll herabfließendes Licht werden ihm den Anhalt darbieten für den Frieden, der über das Angesicht des Geistes ausgegossen ist, und die grauenerweckende Größe jener Ausstrahlungen der Sonne, die den Namen der Sonnenfackeln tragen, werden ihm die erschütternde und drohende Macht vor Augen stellen, mit welcher der ewige Geist das letzte Gericht über die Welt bereitet, die er ohne Ermüden um ihre Sünde gestraft und die ihn dennoch niemals kennen und sehen gelernt hat. Es sind das lauter Gegenstände der Schriftforschung und gläubigen Erkenntnis, welche der Philosophie wie der Wissenschaft vom Glauben ferne liegen und ferne bleiben, solange nicht das Schriftwort mit seinem Vollgewicht in die Wagschale des reflektierenden

Verstandes ebensowohl als der intellektuellen Anschauung gelegt wird. Das wären aber in der Hauptsache nur ästhetische Gesichtspunkte. Gewiß greift die Siebenzahl noch weiter und höher. Sie muß doch wohl alles umfassen, was zum Offenbarungskreise und zur Wirksamkeitssphäre des Geistes überhaupt gehört. Es dürfen also die Reiche der himmlischen Geister ebenso wenig von derselben ausgeschlossen bleiben, als die gesamte Welt der jenseitigen und künftigen schöpferischen Gotteswerke, die Himmel der Himmel so wenig als die Erde und die Menge ihrer Kreaturen. Das alles muß von vornherein in den realen Unterschieden des heiligen Geistes enthalten sein und durch die Siebenzahl angezeigt werden. Ob auch die großen Gegensätze des Welt- und Kirchenlebens nach ihrer Wahrheit darin sich spiegeln sollen, ob etwa der „andere Geist", der das Reich Gottes schon so viel bewegt hat, als eine Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn einmal aufleuchten wird, wie er sonst als eine menschliche Schwachheit gegolten hat, das wird vielleicht in einer späteren Zeit der Gnade sich erst erschließen. Aber eine Frage, die des heiligen Geistes würdig heißen darf, ist es, und um die Lösung derselben sich zu bemühen, ist die Aufgabe ebenso sehr als das Recht jedes Exegeten.

Wir sind durch die Lehre von dem in der Menschheit erscheinenden Ebenbilde Gottes in das ontologische Gebiet hinübergeführt worden. Wir erkannten in diesem Ebenbilde die biblisch tief begründete Zweiheit in der Dreiheit, das Verhältnis des Sohnes und des Geistes zu einander, das, wenn es in der Dualität des Menschengeschlechtes sich spiegelt, notwendigerweise auch in dem vorzeitlichen, ewigen Zusammensein der beiden unter sich und beider wiederum mit dem Vater enthalten sein muß. Wobei es keinen Unterschied macht, ob man sich die Sache so vorstellt, daß jene überweltliche Zweiheit erst eine Folge oder, wenn man so lieber will, Bedingung des Schöpfungsratschlusses war und vor diesem Ratschlusse nicht existierte, oder ob sie in demselben Sinne als ewig gedacht wird, wie das Wesen Gottes überhaupt. Denn wenn diese Zweiheit als Urgrund des zu schaffenden Bildes Gottes im Menschen auch erst mit dem Schöpfungsratschlusse zugleich entstanden sein sollte, so könnte doch nur gesagt werden, sie sei in diesem Ratschlusse der Idee nach enthalten gewesen, weil sie ja anders aus ihm nicht hätte hervor-

gehen können. Nun haben wir es aber hier mit rein überweltlichen Gegenständen zu thun, nicht wie bei den Schöpfungen der Menschenhand mit einem Gedankenbilde, das dem Künstler, dem Staatsmann u. s. w. eine Zeit lang ganz im geheimen vorschwebt und seine Wirklichkeit im gewöhnlichen Sinne erst dann erhält, wenn das ideale Bild zu einer sinnlich wahrnehmbaren Figur ausgestaltet ist. Idealität und Realität sind, wie oben erinnert, in Gott nicht auseinander liegend, wie bei uns, durch Raum und Zeit ꝛc. getrennt. Sondern was in Gott ideal ist, das ist in ihm als dem Urgrund aller Realität auch schon real. Es wäre also mit jenem Vorbehalt, daß die Zweiheit in Gott erst mit der Erschaffung des Menschen zugleich real geworden oder daß sie unmittelbar mit ihrer Entstehung im Wesen Gottes durch die Schöpfung in die irdische Wirklichkeit übergegangen sei, für die Klärung des Gedankens nichts gewonnen. Es würde immer wieder dabei bleiben: die Dualität des Menschenwesens ist zurückzuführen auf eine Dualität im vorzeitlichen Wesen Gottes. Die Grenzlinie der Schrift ist damit nicht verletzt. Es ist nur die logische Konsequenz aus dem Bibelworte gezogen. Aber allerdings — ein Bibelwort κατὰ ῥητόν, wie die alten Dogmatiker sagen, haben wir hierfür nicht mehr.

2. Die Zweiheit in der Dreiheit. Subordination.

Die nächste Folgerung ist die durch die vorangehenden Sätze geforderte Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vater einer- und dem Sohne und dem Geiste andererseits. Die Schrift läßt uns dabei nicht im Stiche. Sie hat ihre ganz bestimmten Gesichtspunkte, unter welche sie die beiden Personen der Trinität gegenüber dem Vater stellt. Der Sohn ist vom Vater geboren oder gezeugt, der Geist ist nicht geboren und nicht gezeugt, sondern gesendet, gegeben, ausgegossen, geht aus vom Vater (Joh. 1, 14. 18; Hebr. 1, 5; Joh. 14, 16; 15, 26 u. sonst). Das passive Verhältnis des Gegeben- oder Gesendetwerdens hat der Geist mit dem Sohne gemein (vgl. Joh. 3, 16 u. sonst), nur daß dasselbe auch so gewendet wird, daß der Sohn der Gebende oder Sendende ist, der Geist aber das Objekt des Sendens. Da nun der Vater niemals in

dieser passiven Stellung sich befindet, so muß die Wesenstrinität so aufgefaßt werden, daß der Vater als das über die beiden andern Personen übergreifende Wesen erscheint. Damit wäre der Charakter der *Subordination* in das vorzeitliche Sein der Dreieinigkeit verlegt, wie er in der Ökonomie des Heils zweifellos der Offenbarung Gottes seinen Stempel aufprägt. Allein dieser Subordinationsbegriff kann in der herkömmlichen Allgemeinheit, in welcher er einfach den innerweltlichen und innerzeitlichen Existenzweisen nachgebildet ist, auf die Trinität nicht übertragen werden. Sollte von einer Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater in dem Sinne die Rede sein, in welchem man auch von einer Unterordnung der Engel unter Gott oder gar der Engel niederer Ordnung unter die Engel höherer Ordnung spricht, oder sollte es vollends auf eine Ähnlichkeit mit den notwendigen Formen menschlichen Zusammenlebens hinauslaufen: so ist dabei ganz außer acht gelassen, daß *die Idee der Gottheit*, welche doch allen drei Personen zukommt, eine solche Art von Abstufung, *ein Mehr oder Minder*, von *vornherein ausschließt*. Es giebt innerhalb des Christentums keine zweierlei oder dreierlei Gottesbegriffe. Die Attribute der Ewigkeit, der Allmacht, Allgegenwart u. s. w., ertragen keinerlei Einschränkung, es sei denn eine solche, welche eben durch die Eigenschaften der vollkommenen Gottheit selber mit Freiheit gesetzt sind. Die Allmacht selbst kann in der Form der Selbstbeschränkung gedacht werden. Denn durch diese Selbstbeschränkung ist die menschliche Willensfreiheit möglich geworden, ist also der Mensch überhaupt geschaffen und nicht er allein, sondern die ganze Welt. Da sie aber nur das Ergebnis absoluter Freiheit ist, und die reale Möglichkeit der Wiederaufhebung solcher selbstgesetzter Schranken ein integrierendes Moment in ihrem Begriffe ausmacht, oder vielmehr, da die unaufhörliche Wiederzurücknahme der selbstgesetzten Schranken zur Idee des Wesens Gottes als des Schöpfers und Herrn der Welt gehört: so ist diese beschränkte Allmacht des ewigen Gottes schließlich nichts anderes als eine neue Bethätigung seiner absoluten Unumschränktheit. Der vollkommenen Gottesidee ist also mit der Schranke nicht das mindeste abgebrochen. — Dasselbe gilt andrerseits von der Gottheit des Sohnes. Der Sohn bezeugt selber von sich: der Vater habe ihm gegeben, das Leben zu haben in

ihm selbst, und er fügt ausdrücklich hinzu: daß er, der Sohn, das Leben in sich selbst besitze gerade so, wie der Vater es in sich selbst besitze (Joh. 5, 26). Die Tragweite dieses Wortes ist nicht geringer als die des Prologs (Joh. 1, 1—4), wenn dem Worte, das nicht Gott selbst, aber im Anfang bei Gott war, dann doch wieder das Prädikat des Gottseins ohne jeden Vorbehalt erteilt wird. Mögen solche Aussagen als im höchsten Grade in sich selbst widerspruchsvoll, daher auch zum äußersten Widerspruch gegen die Schrift überhaupt herausfordernd erscheinen: so viel steht unter allen Umständen fest, daß, was man in der gewöhnlichen theologischen Sprache unter Subordination versteht, und dem Begriffe der ontologischen Dreiheit als mit ihr unverträglich gegenübergestellt, eine in der christlichen Gotteslehre überhaupt unbrauchbare Kategorie ist und bleibt. So gewiß aber der herkömmliche *Subordinationsbegriff* als eine dogmatische Gedankenlosigkeit verworfen werden muß, so gewiß kann dieser Begriff an sich in seiner *biblischen Begründung nicht entbehrt werden*. Und zwar ist er für die *Wesenstrinität* ebenso *nötig als für die Offenbarungstrinität*. Das Subordinationsverhältnis der zweiten und dritten Person gegenüber von dem Vater kann angesichts ihrer wesentlichen Einheit und Gleichheit mit dem Vater niemals etwas anderes sein als der freie Verzicht auf ihre absolute, wenn wir so sagen dürfen, mechanische Gottgleichheit. Der Sohn ordnet sich dem Vater, der Geist dem Sohn und dem Vater von Ewigkeit her unter als dem Vater gleich in aller Herrlichkeit und Macht des göttlichen Wesens, aber auf einer zweiten und dritten Rangstufe desselben stehend *durch die ewige Liebe*, in welcher die schlechthinige gleiche göttliche Vollkommenheit mit dem Vater gewahrt ist, eben in Kraft der Freiheit, auf welcher die Subordination beruht. Und diese Thatsache der gläubigen spekulativen Gottesidee führt uns schließlich noch zu einem Schlusse von ganz entscheidender Bedeutung. Derselbe ergiebt sich uns in erster Linie aus dem Begriffe des *Lebens* an und für sich, wenn dieser auf die Homousie der drei göttlichen Personen angewendet wird. Da es nämlich im Umkreise des Lebens nirgends eine unterschiedslose Gleichheit giebt, vielmehr alle Gleichheit nur mit dem für das Leben wesentlichen Momente der Bewegung vorgestellt werden kann, Bewegung aber wiederum

allezeit das Merkmal der Veränderung in sich schließt: so kann auch die Gleichheit der göttlichen Personen ohne die integrierende Eigenschaft der Veränderung ihrer Stellung gegeneinander nicht stattfinden. Die Idee der Dreieinigkeit bringt also, weil sie unter allen Ideen die lebendigste ist, unvermeidlich den Gedanken mit sich, daß die Höhe, die Herrlichkeit, die Macht der drei Personen in ewigem Wechsel sich darstellt und bald die erste, bald die zweite, bald die dritte als die erste und oberste unter ihnen erscheint. Das reicht allein schon hin, um das Prädikat der Unterordnung des Sohnes und des Geistes unter den Vater auf sein richtiges Maß zurückzuführen. Noch viel schwerer aber fällt bei diesen Schlußfolgerungen christlicher Gotteserkenntnis der Begriff der *Liebe* ins Gewicht. Liebe kann ja niemals etwas anderes sein als volle Selbsthingabe an ein anderes. Nur da, wo sie ihrer selbst gänzlich vergißt und sich selbst nur in dem geliebten Gegenstande wiederfindet, kommt sie zu einer wesentlichen Erfüllung ihrer Idee. Die göttliche Liebe steht hierin unter keinem anderen Gesetze als die menschliche. Da sie nicht bloß das Abbild der letzteren, sondern deren Urbild und wirklicher Ursprung ist, so kann das, was zur Konstituierung der menschlichen Liebe unbedingt gehört, bei ihr auch nicht nur nicht fehlen oder mit Einschränkung von ihr ausgesagt werden, sondern es muß im Gegenteil bei ihr im eminenten Sinne vorhanden sein. Das ist unbestrittene christliche Grundlehre. Gott wäre die Liebe nicht, wenn nicht die unbedingte Selbsthingabe an ein anderes von ihm ausgesagt werden könnte. Daß er diese wesentliche Selbsthingabe ist gegenüber von seinem eingeborenen Sohne, ist ausgesprochene Bibellehre. Denn der Sohn ist von Ewigkeit her in des Vaters Schoße, Joh. 1, 18. Daß in der Dahingabe des Sohnes an die Welt die vollkommene Dahingabe seiner selbst an sie geschehen sei, wird durch Joh. 3, 16 bezeugt. Er hatte nichts Größeres, was er geben konnte, als den Sohn. Wäre die Dahingabe des Sohnes nicht an sich selbst auch die Dahingabe seiner eigenen göttlichen Person gewesen, so hätte der Vater die Welt mit Vorbehalt geliebt. Eine Liebe mit Vorbehalt ist aber keine Liebe. — Selbsthingabe an ein anderes ist Unterordnung seiner selbst unter dieses andere. Die Erlöserliebe des Sohnes gegen die Menschheit bestand darin, daß er, der Allerhöchste, dem Vater Gleiche, mit ihm wesenseins Seiende, sich

unter die ganze Welt erniedrigt, der Sünderwelt völlig preisgegeben hat (Phil. 2, 6 ff.). In dieser Erlösungsthat des Sohnes ist die Selbsthingabe des Vaters an den Sohn eingeschlossen. Denn Gott war in Christo (2. Kor. 5, 19) und vollbrachte in ihm und durch ihn die Versöhnung der Welt mit ihm selbst (ib.). Von dieser Hingabe kann das Moment der Selbstunterordnung nicht abgetrennt werden. Wer sich hingiebt, ordnet sich unter. Die Qualität der ewigen Vaterschaft gegenüber vom Sohne kann freilich darüber nicht verloren gehen. Es versteht sich ja, daß der Vater derjenige ist und bleibt, von welchem der Sohn wie der Geist herkommt. Das Irrationale in diesen Schlußreihen hängt nicht an dem eben ausgesprochenen Gedanken selbst, sondern an der christlichen Gotteslehre als solcher. Mit der eben beigefügten logischen Einschränkung hat es also sein Verbleiben dabei, daß das Moment der Selbstunterordnung aus dem Namen des Vaters nicht ausgetilgt werden kann. — Es ist auch durch die Idee der Menschwerdung Gottes in Christo nicht ausschließlich gestützt. Wenn der Sohn sagen kann, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben seien (Matth. 11, 27) und wiederum: niemand kommt zum Vater, denn durch mich (Joh. 14, 6) und wiederum: der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohn übergeben (Joh. 5, 22): so liegt in all diesen Worten ein Gedanke der Selbstunterordnung des Vaters unter den Sohn, einer teilweisen, nicht einer allseitigen, einer relativen, nicht einer absoluten — aber eine Unterordnung ist es. Denn wer seine Gewalt und Rechte an einen andern abtritt und eine Frist abwartet, wo er sie wieder an sich nimmt (1. Kor. 15, 28): der hat sich diesem andern in gewissem Sinne unterthan gemacht. Und wer so wie Gott der Herr alle Macht im Himmel und auf Erden allein besitzt und dennoch von den Sündern aus lauter schonender Herzensgüte sich so mißhandeln läßt, wie Gott das bei den Menschen thut, was ist von dem anders zu sagen, als daß er sich freiwillig unter diejenigen unterordnet, die er selber gemacht hat? Diese ganze Gedankenreihe enthält also nichts anderes als eine Entwicklung des Begriffs der ewigen Liebe, mit welcher der Vater den Sohn geliebt hat und allezeit liebt. Wem aber diese Art der Anschauung zu wenig in die biblische Sprache zu passen scheint, der möge sich die mannigfachen Formen der Selbsterniedrigung

Gottes unter sein alttestamentliches Volk und seine Erwählten in Israel vergegenwärtigen, wie Mose 15, 17; Josua 10, 14; Ezech. 16, 8 ff. und ähnliche, deren die prophetischen Reden voll sind. —

Die Idee der Liebe Gottes zu seinem Geiste paßt nicht in den Rahmen der Bibelsprache. Der Geist ist vielmehr derjenige, in welchem die Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater, und schließlich die Liebe Gottes zu sich selber ruht. Denn was sollte Gott lieben, wenn er sich selbst nicht liebt? Aber um so gewisser ist der Geist der Träger derjenigen Eigenschaften Gottes, aus denen seine Selbsthingabe fließt. Und indem er der Gesandte und Stellvertreter des Sohnes ist, hat er notwendigerweise auch teil an dem, was auf den Sohn und sein Werk sich bezieht.

Wir werden also, indem wir unsere Erörterung zum Abschlusse bringen, unbedenklich den Satz aufstellen können: Sichselbsthingeben, oder — sei es in welchem Sinne es wolle — Sichselbstunterordnen unter ein anderes ist den göttlichen Personen in ihrer trinitarischen Einheit grundwesentlich. Denn Sichselbsthingeben ist Liebe, und der dreieinige Gott ist als solcher die Liebe. Damit ist aber klargestellt, daß der Begriff der Subordination als einer freien That der Liebe das Herz ausmacht nicht nur der Selbstoffenbarung Gottes in der Heilsökonomie, sondern auch der vorzeitlichen inneren ewigen Gottheit an und für sich. Indem dieses Moment von Ewigkeit her zur Idee Gottes gehört, zu einem jeden Gliede der allerheiligsten Dreiheit je nach seinem Maße, aber nicht bloß figürlich und als Übertragung menschlicher Kategorien auf den ewigen Gott, sondern grundwesentlich; und indem weiter am Tage ist, daß diese Subordination bei dem Geiste wie bei dem Sohne ewig auch wieder verschwindet in ihrer vollkommenen Wesenseinheit und Gleichheit mit dem Vater: so ist der Schatten gelichtet, der andernfalls in dem Bilde des heiligen Geistes ebenso unaustilgbar geblieben sein würde, wie in dem des eingeborenen Sohnes.

Nach alle diesem werden wir aussprechen können: die Annahme, daß Subordination ein der vollkommenen Gottheit widersprechendes Moment sei, ist eine von den folgenschweren Voraussetzungen, an welchen von jeher die allseitige schriftmäßige Heraus-

bildung der Lehre vom heiligen Geiste gescheitert ist. An die Stelle dieser Voraussetzung hat die Wahrheit zu treten, daß die christliche Gottesidee, also auch die Idee der Trinität, erst in dem Subordinationsbegriffe ihre Vollendung erreicht, weil erst in diesem die schlechthinige Gleichheit der drei göttlichen Personen sich darstellt, und weil auch mit diesem allein das Werk der Erlösung in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint. Damit wird dem Athanasianischen Symbole das schönste Siegel seiner Schriftmäßigkeit aufgedrückt, wenn es bezeugt: et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus: sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia et Trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit. Für die Gotteslehre überhaupt aber wird die Wissenschaft durch solche Ergebnisse mit größerer Entschiedenheit an die heilige Schrift als die einzig lautere Quelle sich gewiesen sehen. Denn was die Philosophie aus eigenen Mitteln für dieselbe darbietet, — sei es Aristoteles oder Spinoza oder Kant oder seien es die theologischen Systeme, welche sich auf die Weltanschauung dieser Meister aufgebaut haben, das ist doch nur ein Schattenbild der Wahrheit im Vergleich mit der erhabenen Lebensgestalt des altteſtamentlich-neuteſtamentlichen Gottesbegriffes, und wie hoch auch das Ringen des natürlichen Menschengeistes auf diesem Gebiete des Erkennens angeschlagen werden möge, — das tiefsinnige Wort Oetingers wird immer wieder den Sieg davontragen: Die höchste Philosophie ist Exegese.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01193 8448